

اتحاد السادة المنقذين
بشع إحياء علوم الدين

نصبت
السلامة السيد محمد الحسيني الزبيدي
الشهر مرتضى

الخبر الثاني

١٤١٤



0031925

Bibliotheca Alexandrina

اتحاف السادة المنفتحين بشرح إحياء علوم الدين

تصنيف خاتمة المحققين وعمدة ذوي الفضائل من المدققين
العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى
رحمه الله وأثابه من فيض فضله جزيل الرضا آمين .

تنبيه

حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الأحياء في بعض مواضع من شرحه
فتمتصياً للفائدة وضعنا الأحياء المذكور في هامش هذا الشرح ولأجل زيادة الفائدة
بدأنا في أول الهامش بوضع كتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحياء للأستاذ الفاضل
العلامة الشيخ عبد القادر بن شيخ عبد الله بن شيخ بن عبد الله العيدروس باعلوي
قدس الله سره .

وبالهامش أيضاً بعد تمام الكتاب المذكور كتاب الاملا عن اشكالات الاحياء
تصنيف الامام الغزالي رد به على بعض اعتراضات أوردها بعض المعاصرين له على
بعض مواضع من الاحياء وقد صار وضع كتاب الاملا بأول هامش الصحيفة ومتمن
الاحياء بآخره وفصل بينها بجلية .

الجزء الثاني

دار الفكر

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر * الواجب الوجود ذاتي الجذب * سبحان من تعالى في أزل الأزل * فلا يزال لبس له قبل ولا يس له بعد * فهو الأول بلا أولية * والآخر بلا آخرية * وصلاواته وتسليماته على عبده الذي بين معالم التوحيد * وشاد دعائم الدين * وساد عند مولاه كافة الصفوة من العبد * سيدنا ومولانا محمد الحبيب الجمد * وعلى آله وصحبه وأتباعه على التأيد * آمين (وبعد) فهذا شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب أحياء علوم الدين * للإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الطوسي رحمه الله تعالى المتكفل لبیان القواعد الدينية * المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية العلية * التي هي غاية مطامح انظار العلماء العاملين * وفي تحصيلها فتوح باب الرشد واليقين * استمددت في تفصيل مجملها وإيضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المألفة في طريقتي إمامي السنة والهدى وبدرى المعالي في سماء الاهتداء والافتداء * الإمام أبي الحسن الأشعري والإمام أبي منصور الماتريدي مستعيناً بحول الله وقوته * متوكلاً عليه راجياً حسن معاونته * أنه بالفضل جدير * وعلى ما يشاء قدر * وهذا تفصيل أسامي الكتب المشار إليها * ليعتمد الواقف على نقوله المعتمد عليها * وهي سوى ما ذكر بيانه في مقدمة شرح كتاب العلم فن كتب الأشاعرة كتاب الاسماء والصفات للإمام أبي منصور وعبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي وهو أجمع كتاب رأيته في الفن وكتاب السنة للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن الطاطري المالكي والتذكرة القشيرية للإمام أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكرم القشيري والمدخل الأوسط إلى علم الكلام للإمام أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك والسكافي في العقد الحادي للإمام الفقيه أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الاسكافي النيسابوري وعدة العقائد والطوائف بآيات الشواهد للإمام يوسف بن ذوناس الفندلاقي المالكي ومعتقد أهل السنة والجماعة للإمام ركن الإسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني واعتقاد أهل السنة للإمام زين الإسلام أبي القاسم عبد الكرم بن هوازن القشيري

وتحرير المطالب في شرح عقيدة ابن الحجاج محمد بن عبد الرحمن البكي قاضي الجماعة بتونس ولمع الادلة في
قواعد عقائد أهل السنة لآلئام الحرمين وشرحه للآلئام شرف الدين بن التلمساني وشرح الكبري الشريف
أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي وحاشية العلامة أبي الوفاء الحسن بن مسعود اليوسى عليه ومختصر
شرح السنوسي على الجزئية لابن تركي وهداية الرشد شرح جوهرة التوحيد للبرهان القاني وحاشية
على أم البراهين للشهاب أحمد بن محمد الغنيمي والعقيدة للآلئام أبي اسحق الشيرازي صاحب التنبيه
والعقيدة للآلئام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء الفضلاء وهي
عقيدة صغيرة الحجم في نحو ورقة وشارحها الفقه بمكة في رابع رجب سنة خمس وعشرين وثمانمائة بماء
منارسيل الهدي في مجلد ومشكاة الانوار وكمياء السعادة والمقصد الاسنى في معاني أسماء الله الحسنى
والمعارف العقلية ولباب الحكمة الالهية والمنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال والجام العوام في علم
الكلام والاربعة في أصول الدين سبعة للمصنف وكتاب أسرار التنزيل للفخر الرازي ومجحة الحق
ومنحاة الخلق لابي الخير أحمد بن اسمعيل الطالقاني القزويني وتبيين كذب المفتري على الآلئام أبي الحسن
الاشعري للحافظ ابن عساكر وتأويل المتشابهات لشمس الدين ابن اللبان ومن كتب الماتريدي شرح
عقيدة الآلئام أبي جعفر الطحاوي لابي المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي وشرح العقائد
النفسية لمؤلفه الآلئام نجم الدين عمر بن محمد النسفي وللآلئام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي والآلئام
شهاب الدين أحمد بن أبي المحاسن الطنبلي الاسدي الحنفي وللآلئام الكستلي والآلئام سعد الدين مسعود بن
عمر التفناراني وحاشية أحمد بن موسى الخيالي عليه وكتاب المسيرة للكمال بن الهمام مع شرح تليذه ابن
أبي شريف عليه وشرح الفقه الاكبر للعلامة ملا علي القاري ونظام الفرائد وجمع الفوائد للفاضل عبد
الرحيم بن علي الرومي واشارات المرام من عبارات الآلئام للعلامة بياض زاده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة
للآلئام وشرحها والعمدة للآلئام ناصر الحق نور الدين أبي المحاسن أحمد بن محمود الصائفي البخاري وهو
غير عمدة النسفي وشرح بحر الكلام للبخاري وتلخيص الادلة للصفاور وغير هؤلاء مما سألني التصريح بالنقل
عنها في مواضع من هذا الكتاب

(مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة ائمة السنة أبي الحسن الاشعري وأبي منصور الماتريدي)
فأما أبو الحسن الاشعري فهو الآلئام الناصر للسنة امام المتكلمين علي بن اسمعيل بن أبي بشر اسحق بن سالم
ابن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الاشعري واسم أبي موسى عبد الله بن
قيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنه ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتاب
تبيين المفتري على أبي الحسن الاشعري وأبو عبد الله الذهبي في تاريخ الاسلام وقبلهما الحافظ أبو بكر
الخطيب في التاريخ ثم التاج السبكي في الطبقات والعماد بن كثير الحافظ في الطبقات أيضا ما بين مطول
ومختصر ما حاصله ولد سنة ستين ومائتين وقيل سنة سبعين والاول أشهر أخذ علم الكلام أولا عن شيخه أبي
علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة ثم فارقه لمنا رآه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك اظهارا
فصعد منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أنا فلان بن فلان
كنت أقول بخلق القرآن وان الله لا يرى في الدار الآخرة بالا بصار وان العباد يخلقون أفعالهم وهما أنا
تائب من الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة ثم شرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم ودخل بغداد وأخذ
الحديث عن زكريا بن يحيى الساجي أحد أئمة الحديث والفقه وعن أبي خليفة الجمحي وسهل بن سرح ومحمد
ابن يعقوب المقرئ وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين وروى عنهم كثير في تفسيره وصنف بعد رجوعه
من اعتزاله الموحز وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد في الرد على الجهمية والمعتزلة ومقالات الاسلاميين وكتاب
الابانة وقال الخطيب هو بصرى سكن بغداد الى ان توفي وكان يجلس في أيام الجمع في حلقة أبي اسحق

المروزي الفقيه في جامع المنصور ومن أخذ عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي وأبو الحسن الباهلي وبن دار بن الحسن الصوفي وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري وهؤلاء الاربعة أنص أصحابه فابن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلاني وهو مالكي كما صرح به عياض في المدارك والباهلي شيخ الاستاذين أبي اسحق الاسفرايني وأبي بكر بن فورك وشيخ الباقلاني أيضا الا انه أنص بابن مجاهد والاستاذان أنص بالباهلي ومن الاتخذين عن الاشعري الاستاذ أبو سهل الصعلوكي وأبو بكر القفال وأبو زيد المروزي وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي وزاهر بن أحمد السرخسي والحافظ أبو بكر الجرجاني الاسماعيلي والشيخ أبو بكر الاودفي والشيخ أبو محمد الطبري المراقي وأبو جعفر السلمي النقاش وغيرهم هؤلاء أصحابه وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهم حرافهم كثير ون على طبقاتهم وأما اجتهد الشيخ في العبادة والتأله فأمر غريب ذكره بن دار رحمه الله أنه مكث عشرين سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبي بردة على نسله قال وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وشئ يسير قال ابن كثير قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر وسبعته يقول كنت أنا في جنب أبي الحسن الاشعري كقطرة في البحر وقال القاضي الباقلاني أحسن أحوالي ان أفهم كلام أبي الحسن الاشعري وقال ابن السبكي ومن أراد معرفة قدر الاشعري وان يعتلي قلبه من حبه فعليه بكتاب تبين المغترى للحافظ أبي القاسم بن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها ويقال لا يكون الفقيه شافعيًا على الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب وكان مشيخته نايامرون الطلبة بالنظر فيه قال وقد زعم بعض الناس ان الشيخ كان مالكي المذهب وليس ذلك بصحيح انما كان شافعيًا تفقه على أبي اسحق المروزي نص على ذلك الاستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني فيما نقله الشيخ أبو محمد الجويني في شرح الرسالة والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الاشاعرة اه قلت والذي قال انه مالكي المذهب جماعة منهم القاضي عياض فذكره في طبقاتهم في كتابه المدارك واعتمد عليه وتبعه على ذلك غير واحد ومنهم أبو عبد الله محمد بن موسى بن عماد السكاكي البورقي وهو من أئمة المالكية فانه صرح في ترجمة الشيخ بانه كان مالكي المذهب في الفروع وحكى انه سمع الامام رافع الجمال يقول ذلك هكذا نقله الذهبي قال ابن السبكي وقد وقع لي ان سبب الوهم فيه ان القاضي أبا بكر كان يقال له الاشعري لشدة قيامه في نصرة مذهب الشيخ وكان مالكا على الصحيح الذي صرح ابن السمعاني في القواطع وغيره من النقلة الاثبات ورافع الجمال قرأ على من قرأ على القاضي فأطن البورقي سمع رافعا يقول الاشعري مالكي فوهمه يعني الشيخ وانما يعني رافع القاضي أبا بكر هذا ما وقع لي ولا أشك فيه والبورقي رجل معتزلي بعيد الدارعن بلاد العراق متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه فيبعد عليه تحقيق حاله وقد تقدم كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الاستاذ أبي اسحق وكفى به فانه أعرف من رافع ولا أحد في عصر الاستاذ أخبره بحال الشيخ الا ان يكون الباقلاني اه وهذا الذي ذكره أخوه مسلم ولكن توجيهه لكلام رافع مستبعد كما لا يخفى ولم لا يكون الشيخ عارفا بالمذهبين يفتي بما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة العلماء ويكون دعوى كل من الفريقين صحيحا فتأمل وقال ابن كثير ذكر والشيخ أبي الحسن الاشعري ثلاثة أحوال أولها حال الاعتزال التي رجع عنها لاجل الحال الثاني اثبات الصفات العقلية السبعة وهي الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه واليد والقدم والساق ونحو ذلك والحال الثالث اثبات ذلك كله من غير تكليف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهي طريقته في الابانة التي صنفها آخرها وشرحها الباقلاني ونقلها ابن عساكر وهي التي مال اليها الباقلاني وامام الحرمين وغيرهما من أئمة الاصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم والله أعلم باختلاف في وفاته على

ومائتين فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي وابن النجار في تاريخ بغداد وذكر بينه وبين عباد بن سليمان مناظرة وعباد بن سليمان هذا من رؤس المعتزلة وابن كلاب من أئمة السنة كان يقول ان صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد على سائر أهل السنة فذهب كعباد بن سليمان ان كلامه تعالى لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الازال لحدوث هذه الامور وقدم الكلام النفس وانما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول وكان عباد ينسب له لا يكثر لعله لتلك المقالة أولان المعتزلة بأسرهم يقولون للصفاتية أعني مثبتى الصفات لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتهم بسبع وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفاتية ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وانما وجدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فانهم أثبتوا قدماء فاني يستويان أو يتقاربان وقد ذكره والد الفخر الرازي في آخر كتاب غاية المرام في علم الكلام فقال ومن متكلمى أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اه قال التاج السبكي وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتضحق الى الآن شيئا وان تحققت شيئا ألحقته ان شاء الله فأت الرجل معروف بابن كلاب واسمه عبد الله واختلف في اسم أبيه على قولين محمد أو سعيد وظاهر سياق أئمة النسب ان كلاهما اسم جده أو لقب جده وان كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك فانه مبني على غير مشهور ويحيى بن سعيد القطان جده فروخ وهو من موالى تميم ولم أر من ذكر له أخا اسمه عبد الله ولم يأت بهذه الغريبة الا والد الفخر فيحتاج الى متابعة قوية والله أعلم وأما أبو العباس القلانسي فانه من طبقة ابن فورك بل من طبقة أصحابه فكيف يصح قوله وقد سبقه أى الأشعري كفى التبعة النسبية والذي يظهر أن صاحب المقالات انما هو والده أبو اسحق ابراهيم بن عبد الله القلانسي وهو أيضا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري معاصر لابن فورك ولا يد من التأمل والنظر في هذا المقام والله أعلم

(الفصل الثاني) اذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الاشاعرة والماتريدية قال الخليلي في حاشيته على شرح العقائد الاشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الامام أبي منصور وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها اه وقال الكستلي في حاشيته عليه المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبو الحسن الأشعري أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة أى طريق النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة أى طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضى تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الامام أبي حنيفة وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الاخر الى البدعة والضلالة اه وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحانجب اعلم ان أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقده واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وان اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك أو في لمية ما هنالك وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف الاول أهل الحديث ومعتمد مبادئهم الأدلة السمعية أعني الكتاب والسنة والاجماع الثانية أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الاشعرية والحنفية وشيخ الاشعرية أبو الحسن الأشعري وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطاب

يتوقف السمع عليه وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية في غيرها
 واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية الا في مسألة التكوين ومسألة التقليد الثالثة أهل الوجدان
 والكشف وهم الصوفية ومبادئهم مبادئ أهل النظار والحديث في البداية والكشف والالهام في النهاية
 اه وليعلم أن كلا من الامامين أبي الحسن وأبي منصور رضي الله عنهما وجزاهما عن الاسلام خير المبدءا
 من عندهما رأيا ولم يشتقا مذهباً انما هما مقرران لمذاهب السلف مناضلان عما كانت عليه أصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحدهما قام بنصرة نصوص مذهب الشافعي ومادلت عليه والثاني قام
 بنصرة نصوص مذهب أبي حنيفة ومادلت عليه وناظر كل منهما ذوى البدع والضلالات حتى انقطعوا
 ولولا منهزمين وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الإشارة اليه فالانساب اليهما
 انما هو باعتبار ان كلا منهما عقد على طريق السلف نطقاً وتمسكاً وأقام الحجج والبراهين عليه فصار
 المقتدى به في تلك المسالك والدلائل يسمى أشعرياً وماتريدياً وذكر العزيز بن عبد السلام أن عقيدة
 الأشعري اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره
 شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصري وأقر، على ذلك التقى
 السبكي فيما نقله عنه ولده التاج وفي كلام عبد الله الميورقي المتقدم بذكره ما ذهبه أهل السنة من
 المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الأشعري يناضلون ويحجته بحجته ثم قال ولم
 يكن أبو الحسن أول متسلكهم بلسان أهل السنة انما جرى على سنن غيره أو على نصرته مذهب معروف
 فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهباً انفرد به ألا ترى أن مذهب أهل المدينة
 تسبب الى مالك ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي ومالك انما جرى على سنن من كان
 قبله وكان كثير الاتباع لهم الا انه لما زاد المذهب بيانا وبسطاً عزي اليه كذلك أبو الحسن الأشعري
 لا فرق ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتوابعه في نصرته ثم عدد خلقاً من أئمة
 المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الأشعري ويبدعون من خالفه اه قال التاج المالكية أخص
 الناس بالأشعري اذ لا تحفظ مالكا غير أشعري ويحفظ من غيرهم طوائف جنحوا انما الى اعتزال أو الى
 تشبيه وان كان من جنح الى هذين من رعا الفرق وذكر ابن عساكر في التبيين أبا العباس الحنفي يعرف
 بقاضي العسكرو وصفه بأنه من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدمين في علم الكلام وحكى عنه جملة من
 كلامه فمن قوله وجدت لأبي الحسن الأشعري كتباً كثيرة في هذا الفن يعني أصول الدين وهو قريب
 من مائتي كتاب والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الأشعري كتاباً كبيراً تصحيح مذهب
 المعتزلة فانه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله ضلالتهم فبان عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتاباً ناقضاً
 صنف للمعتزلة وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن وصنف أصحاب الشافعي
 كتباً كثيرة على وفق ما ذهب اليه الأشعري الا ان بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا
 الحسن في بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد ونحوها فمن وقف على المسائل التي أخطأ
 فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل
 السنة والجماعة ونظروا فيها

(ذكر البحث عن تحقيق ذلك)

قال التاج السبكي سمعت الشيخ الإمام الوالد يقول ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقد الأشعري
 لا يخالف الا في ثلاث مسائل اه قلت وكانت وفاة الطحاوي بمصر في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة فهو
 معاصر لأبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي ثم قال التاج السبكي وأنا أعلم أن المالكية
 كلهم أشاعرة لاستثنى أحداً والشافعية غالبهم أشاعرة لاستثنى الامن لحق منهم بتجسيم أو اعتزال

من لا يعبا الله به والحنفية أكثرهم أشاعرة أعني يعتقدون عقيدة الأشعرى لا يخرج منهم الا من
لحق منهم بالمعتزلة والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعرة لا يخرج منهم الا من لحق بأهل التجسيم
وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوي فوجدت
الامر على ما قال الشيخ الامام الوالد وعقيدة الطحاوي زعم انها الذي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد
ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة منها
معنوية ستة مسائل والباقي لفظي وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم . م لنا ولا تخالفنا لهم منها
تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الاستاذ أبو منصور البغدادي وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غنى عن
التصريح بوضوحه ومن كلام الحافظ الذهبي الاصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجعون
على ترك تكفير بعضهم بعضا يجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق فانهم حين
اختلفت بهم مستشعرات الاهواء والطرق كفر بعضهم بعضا ورأى تبريه ممن خالفه فرضا قال التاج
السبكي ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة رضي الله عنهما ولكن
الكلام بتقدير الصحة ولي قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضمت اليها مسائل اختلفت الاشاعرة
فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصول العقيدة ودعواهم انهم أجعون على السنة وقد ولى كثير من
الناس بحفظ هذه القصيدة لاسيما الحنفية وشرحها من أصحابي الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي
الطيب الشيرازي الشافعي وهو رجل مقيم في بلاد كبلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين
وسبعمائة وأقام يلزم حلقتي نحو عام ونصف ولم أرفق من جاءه من العلم في هذا الزمان افضل منه ولا
أدين وأنا أذكر لك قصيدتي في هذا المكان لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه

الورد خذك صبيغ من انسان * أم في الحدود شقائق النعمان
والسيف لحظك سل من أجفان * فسطا كشمل مهند وسنان
بأنه ما خلقت لحاظك باطلا * وسدى تعالى الله عن بطلان
وكذلك عقلك لم يركب يا أخي * عبثا وودع داخل الجنان
لكن لبعد أولسقى مؤمن * أو كافر فبنو الورى صنفان
كذب ابن فاعلة يقول بجعله * الله جسم ليس كالجنان
واعلم بأن الحق ما كانت عليه * صحابة المبعوث من عدنان
قد نزهوا الرحمن عن شبه وقد * دانوا بما قد جاء في القرآن
ومضوا على خير وما عقدوا * مجالس في صفات الخالق الديان
وأنت على أعقابهم علمنا * غرسوا ثمارا يجتنبها الجنان
كالشافعي ومالك وكأحمد * وأبي حنيفة والرضي سفيان
وكشمل اسحق وداود ومن * يقفو طرائقهم من الاعيان
وأبي أبو الحسن الامام الأشعرى * مينا للحق اى بيان
ومناضلا عليه أولئك الا * سلاف بالتحرير والاتقان
ما ان يخالف مالك والشافعي * وأحمد بن محمد الشيباني
لكن يوافق قولهم ويزيده * حسنا وتحقيقا وفضل بيان
ومنها والكل معتقدون أن الهنا * متوحد فرد قديم داني * حى عليم قادر متكلم
عال ولا يعنى علو مكان * باق له سمع وابصار ي * د جميع ما يجرى من الانسان
الى أن قال يا صاح ان عقيدة النعمان * ن والأشعرى حقيقة الايمان

كلاهما والله صاحب سنة * جهدى نبي الله مقتديان * لا ذابيدع ذا ولا هذا وان
تحتسب سواء وهمت في الحسبان * من قال ان ابا حنيفة مبدع * رأيا فذلك قائل الهذيان
أوطن ان الاشعري مبدع * فلقد أساء وباء بالخسران * كل امام مقتدى ذو سنة
كالسيف مساو لا على الشيطان * والخلف بينهما قليل أمره * سهل بلا بدع ولا كفران
فما يقل من المسائل عده * ويهون عند تطاعن الاقران * ولقد يؤل خلافها مالى
لفظ كالاستثناء في الاعيان * وكنعمان السعيد يضل أو * يشقى ونعمة كافر خوان

الاشعري يقول أنا مؤمن ان شاء الله وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقوا الاشعري يقول السعيد من كتب
في بطن أمه سعيدا والشقي من كتب في بطن أمه شقيا لا يتبدلان وأبو حنيفة يقول قد يكون سعيدا ثم
ينقلب والعياذ بالله شقيا وبالعكس والاشعري يقول ليس على الكافر نعمة وكل ما يتقلب فيه استبدراج
وأبو حنيفة يقول عليه نعمة ووافقه من الاشاعرة أبو بكر الباقلاني فهو مع الحنفية في هذه كما لا تريد
معنا في مسألة الاستثناء ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عزيت الى الاشعري فيها انكار الرسالة بعد
الموت وهي من الكذب عليه وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك ثم ذكر مسألة الرضا والارادة وقال
فاعلم ان المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما وعن الاشعري افتراقهما وقيل ان ابا حنيفة لم يقل بالاتحاد
فيما قبل ذلك مكذوب عليه فعلى هذا انقطع النزاع وانما الكلام بتقدير صحة الاتحاد عنده وعند أكثر
الاشاعرة على ما يعزى الى أبي حنيفة من الافتراق منهم امام الحرمين وغيره آخرهم الشيخ محيي الدين
النووي رحمه الله تعالى قال هما شيء واحد ولكن أنالا اختار ذلك والحق عندي انهما مظهران كما هو
منصوص الشيخ أبي الحسن ثم ذكر ما نسب الى الاشعري من عدم صحة ايمان المقلد وقد أنكر القشيري
ذلك في رسالته شكاه أهل السنة وقال انه مكذوب عليه ثم قال

وكذلك كسب الاشعري وانه * صعب ولكن قام بالبرهان
من لم يقل بالكسب مال الى اعترا * ل أو مقال الجهرى الطغيان

كسب الاشعري كما هو مقرر في مكانه انه يضطر اليه من ينكر خلق الافعال وكون العبد مجبرا والاؤل
اعتزال والثاني جبر فكل أحديشيت واسطة لكن يعسر التعبير عنها وتناولها بالفرق بين حركة
المرتعش والختار وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار والذي تحرروا
لنا ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار
ليكونه منطوق القرآن والقوم أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار بقدرة العبد وللقاضي أبي بكر مذهب
يزيد على مذهب الاشعري فاعله رأى القوم ولا امام الحرمين والغزالي مذهب يزيد على المذهبين جميعا
ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو هو ثم قال وقد عرفنا ان الشيخ الوالد كان يقول ان عقيدة
الطحاوي لم تشتمل الا على ثلاث ولكنا نحن جمعنا الثلاث الاخر من كلام القوم أولها ان الرب تعالى له
عندنا أن يعذب الطائعين ويشيب العصاة كل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل ولا يجزع عليه في ملكه
ولاداعي له الى فعله وعندهم يجب تعذيب العصاة وانابة المطيع ويمتنع العكس

ووجوب معرفة الاله الاشعري * يقول ذلك بشريعة الديان
والعقل ليس بها كم لكن له الا * دراك لاحكم على الحيوان
وقضوا بان العقل يوجهها وفي * كتب الفروع ليعينها وجهان
وبأن أوصاف الفعالي قديمة * ليست بجاذبة على الحسدنان
وبأن مكتوب المصاحف منزل * عين الكلام لمنزل القرآن
والبعض أنكر ذافان يصدق فقد * ذهب من التعداد مسثلتان

هذى ومسئلة الارادة قبلها * امران فيما قال مكذوبان
وكما انتفى هاذالك عنهم هكذا * عنا انتفى مما يقال اثنان
قالوا وليس بجائز تكليف ما * لا يستطيع فتي من الفتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق وجة الاسلام ذو الاتقان
(مسئلة) تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين وجة الاسلام
الغزالي وابن دقيق العيد

قالوا وتمتنع الصغار من نبيسي لاله وعندنا قولان * والمنع مروى عن الاستاذ وال
سقاى عياض وهو ذو ربحان * وبه أقول وكان مذهب والدى * رفعا لربتهم عن النقصان
والاشعري امامنا لكننا * في ذات مخالفه بكل لسان
الى أن قال هذا الامام وقبله السقاى يقولان البقا الحقيقة الرحمان
وهما كبير الاشعرية وهو قاف * ل يراى في الذات للامكان * والشيخ والاستاذ متفقان في
عقد وفي أشياء مختلفة * وكذا ابن فورك الشهيد وجة الا * سلام خصم الاثني والبتهان
وابن الخطيب وقوله ان الوجو * د ي زيد وهو الاشعري الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو الشمس سمي واحد لاثنيان أو غيران
والاشعرية بينهم خلف اذا * عدت مسائله على الانسان
بلغت مئين وكلهم ذو سنة * أخذت عن المبعوث من عدنان
وكذا أهل الرأي مع أهل الحد * يث في الاعتقاد الحق متفقان
وما ان يكفر بعضهم بعضا ولا * أزرى عليه وسامه بهوان
الا الذين يعزل عنهم فهم * فيه تفتت عنهم الفتان
هذا الصواب فلا تظن غيره * واعقد عليه بخنصر وبنان

ومنها

وهي طويلة أوردت منها القدر المذكور مع البيان الاجمالي وأما التفصيل في المسائل المختلف فيها بين
الفرقيين فانها بلغت خمسين مسئلة وسأذكرها في فصل يخص به وهذه القصيدة على وزن قصيدة لابن
زفيل رجل من الحنابلة وهي ستة آلاف بيت رد فيها على الاشعري وغيره من أئمة السنة وجعلهم جهمية
نارة وكفار أخرى وقد رد عليها شيخ الاسلام التقي السبكي في كتاب سماه السيف الصقيل ونحن نورد منه
ما ذكر في مقدمته في الجمل النافعة المفيدة وما أطن ولده التاج أراد في قصيدته المذكورة
كذب ابن فاعلة يقول بجهميه * الله جسم ليس كالجسمان

الاشارة الى هذا الرجل وان لم يصرح به وهذا أول قصيدة ابن زفيل
ان كنت كاذبة الذي حدثني * فعليكن اثم الكاذب الفتان
جهم بن صفوان وشيعته الاولى * بخدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى * والعرش أخلوه من الرحمان
والعبد عندهم فليس بفاعل * بل فعله كتحرك الرجفان

الى آخر ما قال وهذا نص الشيخ اتقى الدين السبكي في شرحه على هذه القصيدة لا تستغل من العلوم الالهية
ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة ويتجنب علم
الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة أو النظر في كلامه وليس على العقائد أضرار
من شين علم الكلام والحكمة اليونانية وهما في الحقيقة علم واحد وهو العلم الالهى لكن اليونان
طلبوه مجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل وافتروا ثلاث فرق احداها غلب عليها جانب العقل

وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الامر ان عندها وهم الاشعرية
وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة اما خطا في بعضه واما سقوط هيبه والسالم من ذلك كله ما كان
عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي رضى الله عنه
ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال في الفقه وهو طريق السلامة ولو بقي الناس
على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جلة لكن حدث بدع
أوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن تزيغ بها قلوب المهتدين والفرقة
الاشعرية هم المتوسطون في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة
وسائر الناس وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدتهم بعض الخلفاء ثم انحدروا
وكفى الله تعالى شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما خولة المتكلمين
من أهل الاسلام والاشعرية أعد لهم ما لانها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح وأما
الحكمة اليونانية فالناس مكتفون شرها لان أهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ويحجبونها للاسلام
وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جهال ينتسبون الى أجداد أجد مبرأ منهم وسبب نسبتهم اليه انه قام في
دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضى الله عنه ونقل عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا وهذا
الاعتقاد السيئ وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله تعالى وما زالوا من حين نبغوا مستذلين
ليس لهم رأس ولا من يناظر وانما في كل وقت لهم ثورات ويتعلقون ببعض اتباع الدول ويكفي الله تعالى
شرهم وما تعلقوا بأحد الا وكانت عاقبته الى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم
ولاسيما من بعض المحدثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها من أضلهم فاعتقدوا انهم يقولون بالحديث
ولقد كان أفضل المحدثين زمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم بحضور مجلسه وكان
ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء
واطلاع ولم يجد شيئا يهديه وهو على مذهبهم وهو جسر متجرد لتقرر مذهبهم ويحد أمور ابعية
فبحسارته ياتزمها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان الله سبحانه وتعالى مازال فاعلا وان
الناس ليس بحال فيما مضى كما هو فيمالياتى وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم
يقصر على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال ان السفر لزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال
ان الطلاق الثلاث لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنت لا يقع عليه طلاق واتفق العلماء على حبسه
الحبس الطويل فحبسه السلطان ومنعه من الكتابة في الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات في الحبس
ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك الى الناس سرا ويكتم جهرا فم الضرر
بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر فيها عقائده وعقائد غيره وزعم
بجهله ان عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا في علم الكلام الذي نهى العلماء
من النظر فيه لو كان حقا وفي تقرير العقائد الباطلة فيه وبرعهم اوزيادة على ذلك وهي جل العوام
على تكفير كل من سواه وسوى طائفته فهذه ثلاثة أمور هي مجامع ما تضمنته هذه القصيدة والاول من
الثلاثة حرام لان النهي عن علم الكلام ان كان نهى تنزيه فيما تدعو الحاجة الى الرد على المبتدعة فيه
فهو نهى تحريم فيما لا تدعو الحاجة اليه فكيف فيها هو باطل والثاني من العلماء مختلفون في التكفير
به ولم ينته الى هذا الحد اجمع هذه المبالغة في بقاء الخلاف فيه نظر وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع ان
هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون وليسوا بكافرين
فالقول بأن جميعهم كفار وجل الناس على ذلك كيف لا يكون كفرا وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا قال
المسلم لاحية يا كافر فقد باء بها أحدهما وضرورة أوجب بأن بعض من كفرهم مسلم والحديث

اقتضى انه يبيوه بها أحدهما فيكون القائل هو الذي بامهاتم حتى ودامام الحرمين على السجري وأطال في
العبارة وقد اقتصرنا على القدر المذ كورلا في لست بصدد بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم ولم يحل
غير هذا والله أعلم

*(الفصل الثالث في تفصيل ما أجمل آنفا من ذكر المسائل المختلف فيها بين الأشاعرة والماتريدية ليكون
المطالع لها على بصيرة)* أعلم أنه تقدم النقل عن التقي السبكي ان الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل
فيما استنبطه من عقيدة أبي جعفر الطحاوي وزاد ولد له التاج ثلاثة أخرى استخرجها من كتاب الماتريدية
وزاد غيره سبعة أخرى وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الحنفي في كتابه نظم الفرائد وجع الفوائد أربعين
مسئلة براهينها وجمعها وأطال الكلام فيها جدا وكذا العلامة ملا علي القاري في شرح الفقه الاكبر وذكر
العلامة ابن البيضا في كتابه اشارات الارام من عبارات الامام نجسين مسئلة ولنقتصر على ايراد عبارته
لاختصارها وجمعها ما استنت من الاقوال قال رحمه الله تعالى فن الخلافيات بين جمهور الماتريدية والأشعرية
الوجود والوجود عين الذات في التحقيق واختاره الأشعري خلافا لهم والاسم اذا أريد به المدلول عين المسمى
ولا ينقسم كالصفات الى ماهو عين والى ماهو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم ويعرف
الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كافي المناشئ للامدى وصفات الافعال راجعة الى صفة ذاتية
هي التسكين أى مبدأ الانخراج من العدم الى الوجود وليس عين المكون واختاره الحرث المحاسبي كما
في معالم السنن للخطابي والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلاني والاستاذ وكثير
منهم والسمع بلا جرح صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازي وكثير منهم وليس ادراك
الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى وليس احساس الشئ باحدى الخواس الخمس علمابه
بل آله والعقل ليس علمابه بعض الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بمجرد العقل في مدة الاستدلال
معرفة وجوده تعالى و وحدته وعلمه وقدرته وكلامه وارادته وحدوث العالم ودلالة المعجزة على صدق
الرسول ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لامر البعثة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى استحقاق
المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده اجالا عقليا أى يعلم به حكم
الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة كافي التوضيح وغيره لا لايجاب العقل للحسن والقبح ولا مطلقا
كما زعمته المعتزلة أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعى واختار ذلك الامام
القنزل الشاشي والصيرفي والحليمي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدمهم كافي
القواطع للامام أبي المنظر السمعاني الشافعي والكشاف الكبير وهو مختار الامام القلانسي كافي التبصرة
البغدادية ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنه أو قبحه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره
المذكورون والقبح والحسن بمعنى الامر والنهي لحكمة الامر الناهي والحسن بمعنى كون الفعل بحيث
يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة جيدة والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك لما يتصور أن يفعله
الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كافي التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو
حسن اجاعا ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر
عقلا لما فاته الحكمة فيحرم العقل بعدم جوارزه كافي التنزيهات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم
القدرة أو الشرط واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كافي التبصرة وأبو حامد الاسفرايني كافي
شرح ابن السبكي لعقيدة أبي منصور وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد فلا يلزم
الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب المقاصد وفقهاؤهم كافي كاشف الطوابع ولا تؤول
المتشابهات ويقوض أمرها الى الله تعالى مع التنزيه عن ارادة ظواهرها واختاره مالك والشافعي
وابن حنبل والحرث المحاسبي والقطناني والقلانسي كافي التبصرة البغدادية ولا يسمع الكلام المنفسي

بل الدال عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه كافي التبصرة لابي المغين النسفي والنفسى ما ذكره الله عز وجل
 في الازل بلا صوت ولا حرف كافي الارشاد للامام ابي الحسن الرستغنى وهو مذهب السلف كافي نهاية
 الاقدام وهو اخبار في الازل واختاره الاشعري كافي المناجى وكثير من الاشاعرة كافي الصحائف والرؤيا
 نوع مشاهدة للروح قد يشاهد الشيء بحقيقته وقد يشاهده بمثاله كافي التأويلات الماتريدية والتفسير
 واختاره مالك والشافعي والاستاذ والغزالي والدليل النقلي يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد
 بطرق متعددة وقرائن متضمنة واختاره صاحب الابكار والمقاصد وكثير من المتقدمين والمجتهدين
 الاستحسان لا مطلق الارادة فلا يتعلق بغير الطاقة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة للضدين على البدل
 واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي كافي التبصرة البغدادية وكثير منهم كافي شرح المواقف
 واختار العبد مؤثر القدرتان المؤثرتان في محلين وهو الكسب لامقارنة الاختيار بل تأثير أصلا واختاره
 الباقلاني كافي المواقف وهو مذهب السلف كافي المنطوقة للمحقق المرغوى واختاره الاستاذ أبو اسحق
 الاسفرائيني وامام الحرمين في قوله الاخيران اختياره مؤثر في المراتب معاونة قدرة الله تعالى ولا تجتمع القدرتان
 المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين لان المعادلة بالمساواة من وجه يقوى المتماثلان فيه وان
 لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الايمان أى التصديق بالبالغ حق الجزم واختاره امام الحرمين
 والرازي والأتهمى والنووي كافي شرح السبكي وغيره وليس مشكوكا متفاوت الا فرادى قوة وضعفاته
 في التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسى المعتبر في الايمان كافي التعديل والمسامرة
 على ما اختاره الاشعري في رواية الباقلاني وكثير منهم كافي المسامرة وغيره والتفاوت في العصر الاول بزيادة
 المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الاشراف واستدامة الثمرات ويعتمد ايمان النائي عن العمران
 تقامد للمخبر واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقنطاري والمحاسبي والكرايسى والقلانسي كافي التبصرة
 البغدادية ولا استثناء في الايمان بوجود اعتبار الحال لا بعامة الشك ولو باعتبار المسائل واختاره الباقلاني
 وابن مجاهد كافي التبصرة البغدادية والشقي في الحال قد يسعد واختاره الباقلاني كافي شرح السبكي وينعم
 الكافر في الدنيا لكونها نعمة في الحال وتقبل توبة اليأس واختاره كثير منهم كافي شرح المقاصد
 والانبياء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكاثر قطعاً واختاره الاستاذ قال النووي وهو مذهب
 المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد يخطئ ويصيب
 والحق عند الله واحد واختاره المحاسبي والقنطاري والاستاذ أبو اسحق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم
 كافي الكشف الكبير وتصح امامة الفضول واختاره الباقلاني وكثير منهم كافي المواقف وبالموت يحصل
 الخروج للروح والارهاق لا قطع البقاء فهو وجودى كافي التبصرة النسفية واختاره القلانسي كافي
 التبصرة البغدادية والاعراض لا تعاد واختاره القلانسي وهو أحد الروايتين عن الاشعري كافي المواقف
 فهذه خمسون مسألة خلافية في التفاريع الكلامية ذهب اليه جمهور الماتريدية وخالفهم فيه جمهور
 الاشاعرة كل ذلك مأخوذ من كلام الامام ابي حنيفة ومستفادها منه امان العبارة أو الاشارة أو الدلالة
 أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة فانه يعتبر اكثرها في الرواية والله أعلم

(الفصل الرابع) هذه المسائل التي تلقاها الامامان الاشعري والماتريدي هي أصول الاثمة رجعهم
 الله تعالى فالاشعري بنى كتبه على مسائل من مذهب الامامين مالك والشافعي أخذ ذلك بوسائط فايدها
 وهذبها والماتريدي كذلك أخذها من نصوص الامام ابي حنيفة وهي في خمسة كتب الفقه الاكبر والرسالة
 والفقه الاوسط وكتاب العلم والمتعلم والوصية نسبت الى الامام واختلف في ذلك كثير افنهم من ينكر عزوها
 الى الامام مطالقا وانما ليست من عمله ومنهم من ينسبها الى محمد بن يوسف البخاري المكنى بابي حنيفة وهذا
 قول المعتزلة لماسفيها من ابطال نصوصهم الزائفة وادعائهم كون الامام منهم كافي المناقب المكررية وهذا

كذب منهم على الامام فانه رضى الله عنه وصاحبه اول من تسكلم في اصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الاولى في التبصرة البغدادية اول متسكلمى أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ألف فيه الفقه الاكبر والرسالة في نصرة أهل السنة وقدناظر فرقة الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية وكانت دعائهم بالبصرة فسافر اليها نيفا وعشرين مرة وفضهم بالدلة الباهرة وبلغ في الكلام الى انه كان المشار اليه بين الانام واقتفى به تلامذته الاعلام اه وفي مناقب الكردي عن خالد بن زيد العمري انه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وجاد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناس أى الزموا المخالفين وهم أئمة العلم وعن الامام أبي عبد الله الصمري ان الامام أبا حنيفة كان متسكلم هذه الامة في زمانه وفقههم في الحلال والحرام وقد علم مما تقدم ان هذه الكتب من تأليف الامام نفسه والصحيح ان هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالى الامام التي أملاها على أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم ابن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ففهم الذين قاموا بحملها وتلقاها عنهم جماعة من الأئمة كسعيد بن جاد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخي وشداد بن الحكم وغيرهم الى ان وصلت بالاسناد الصحيح الى الامام أبي منصور الماتريدي فن عزاهن الى الامام صح لكون تلك المسائل من املائه ومن عزاهن الى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه ونظير ذلك المسند المنسوب للامام الشافعي فانه من تخرج به أبي عمر ومحمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النيسابوري والابن العباس الاصم من أصول الشافعي ونحن نذكر لك من نقل من هذه الكتب واعتمد عليها فن ذلك نفع الاسلام على بن محمد البردوي قد ذكر في أول أصوله جملة من الفقه الاكبر وكتاب العالم والرسالة وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كل من شروح الكافي لحسام الدين السغني والشامل للقوام الاتقاني والشافعي لجلال الدين الكولاني وبيان الاصول للقوام السكاسكي والبرهان للتجاري والكشف لعلاء الدين التجاري والتقرير لأكمل الدين الباري وذكر الرسالة بتمامها في أوخر خزنة الاكمل للهمداني وذكرها الامام الناطقي في الاجناس وذكر كثير من مسائل كتاب العالم في المناقب للامام نجم الدين النسفي وللخوارزمي والكشف لابي محمد الحارثي الحافظ وبعضها في نكاح أهل الكتاب في المحيط البرهاني وذكر بعض مسائل الفقه الاكبر شيخ الاسلام محمد بن اليباس في فتاويه وابن الهمام في المسامرة وذكر بعض مسائل الفقه الاوسط الامام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنزيه وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار والناطقي في الاجناس والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وأبو جراح الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي وأبو المحاسن محمود القونوي في شرحها أيضا وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحا نفيسا وذكر الوصية بتمامها الامام صارم المصري في نظم الجمان ومن المتأخرين القاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في المسامرة وشرحها الشيخ أكمل الدين الباري فقد ذكر خلا من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها في نحو ثلاثين كتابا من كتب الأئمة وهذا القدر كاف في تلقى الامة لها بالقبول والله أعلم

*(الفصل الخامس) قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادئ ومسائل اذ بهتانوعت العلوم وتمايزت في الفهوم ثم من المعلوم ان الناظرين في هذا الشأن أعنى علم التوحيد والباحثين عنه على قسمين فمنهم من نظر نظرا عاما في المعلوم من حيث هو معلوم وان كان المقصود أولا بالذات العلم بواجب الوجود ومنهم من نظر نظرا خاصا وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز في أفعاله وما يوصل الى ذلك اجمالا وتفصيلا والعلم الحاصل من الاول هو المسمى بعلم الكلام والثاني يسمى بعلم العقائد

وهذا مندرج تحت الأول اندراج الاخص تحت الاعم ولذلك كانت المطالب التي نحصل من الأول أكثر
لشمولها لشؤون الواجب وأحوال الممكن ولذلك حدها العلم بأنه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال
الممكنات من حيث المبدأ أو المعاد وما يعم قصد التحقيق وأما الثاني فلا يحصل منه إلا ما عبادنا باعتقاده فقط كما
في هذه العقيدة بمعنى عقيدة ابن الحاجب والنسفة والممع وغيرها ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر
طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث اقتصر وأعلى تحصيل العقائد من غير نظر
في العالم بنظر المتكلم بل اقتصر وأعلى المبادئ السمجية وما قرب من المبادئ العقلية ولذلك يجد هذا العلم بأنه
العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني فعن قاطع يخرج التقليد وعقلي
يدخل المتكلم وسمعي يدخل المحدث ووجداني يدخل الصوفي وما حده المحقق سعد الدين الكلام حيث
قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية فحده باعتبار المقصود منه والافهو مشكل لا مكان
ورود منع الجسيع وإذا تقرر هذا فنقول لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم أعني علم العقائد ومبادئه
معرفة موضوع الكلام ومبادئه فلا بد من التعرض لذلك بخصوصه فموضوع علم العقائد ذات
الواجب إذا الناظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية أعني صفاته وأفعاله وكل ما يبحث في علم
عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم لا يقال موضوع العلم لا يتبين وجوده في ذلك العلم بل في علم آخر
ومن المعلوم أن العلم بوجود الصانع يتبين في هذا العلم فكيف يكون هذا موضوعه لا نأقول نمنع أن موضوع
كل علم إنما يتبين وجوده في غيره ولئن سلمنا ذلك فممنع أن صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم بل وجوده
بديهي والمذكور إنما هو على جهة التنبيه قال تعالى في الله شك وهذا قال جماعة من المحققين كابن
البناع في مراسيمه وأنه مبين في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كإنه ينال عليه وأما مسائله
فكل ما جعل الشرع العلم به إيمانا والجهل به كفرا وابتداعا وأما مبادئه فالقواطع العقلية والسمجية
والادراكات الوجدانية والحسية

* (الفصل السادس) * اعلم انه قد اصاب طم أهل هذا الفن على ألفاظ فيما بينهم فلا بد في ابتداء التعليم من
تعلمها ولندكر هنا مشاهيرها فنحن العالم وهو ما نصب علماء على العلم بصانعه مأخوذ من العلم بمعنى العلامة فن
ثم تعددت العوالم فيقال عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم كإنه عليه صاحب الكشف ولما
كان منشأ التسمية في الجميع العلامة وكانت في مجموع العوالم أجلي وأوضح خص المتكلمون العالم بحملته
بما سوى واجب الوجود تغليباً واقتصاراً لانه تعالى يعلم به من حيث أسمائه وصفاته وينقسم العالم
أيضاً على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض وصغير وهو الانسان لانه مخلوق على هيئة
العالم الكبير وأوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير ومنها الجوهر وهو يمكن قائم بنفسه هذا عند
المتكلمين وينقسم الى قسمين فرد وهو لا ينقسم حساً ولا وهماً ولا عقلاً وجسم وأقل ما تركب منه
الجسم جوهران وقيل الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لافي موضوع وهو منحصر في خمسة
هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل لانه اما ان يكون مجرداً أولاً والأول ما لا يتعلق بالبدن تعلق تدبير
وتصرف أو يتعلق بالأول العقل والثاني النفس وغير المجرد ما مركب أولاً والأول الجسم والثاني اما حال
أو محل الأول الصورة والثاني الهيولى وتسمى الحقيقة فالجوهر ينقسم الى بسيط روحاني كالقول
والنفوس المجردة الى بسيط جسماني كالعناصر والى مركب في العقل دون الخارج كالمهيات الجوهرية
المركبة من الجنس والفصل والى مركب منهما كالاولاد والممكن ما لا يقتضي وجوداً ولا عدماً لذاته
والممكن بالذات ما يقتضي لذاته عدمه والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز
شيء آخر وقد يقال القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقوم به ومنها العرض وهو في مقابلة الجوهر هو
الممكن القائم بغيره ومعنى القائم بالغير هو ان يكون تابعاً في تحيزه لتحيز غيره ومن ثم امتنع قيام العرض

بالعرض عند المشكك وقد يقال القيام بالغير هو الاختصاص الناعت وهذا التعريف أولى لشموله قيام
الصفات الاولية دون الاول اذ هو مختص بالحدث الجسماني والعرض ينقسم عند المشككين الى أحد
وعشرين نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين على خلاف في ذلك راجع في محله
(الفصل السابع) اعلم ان الكتب الموضوعة في هذا الفن الذي هو علم العقائد على قسمين منهم من
يخلصها من ذكر الادلة بالكلية كما فعل النسفي وابن الحاجب والمصنف في هذه العقيدة المختصرة المذكورة
هنا وكذا في الاربعين والعز بن عبد السلام وغيرهم ومنهم من يقتضب الادلة اقتضابا كما فعل امام الحرمين
في الجمع وابن القشيري في التذكرة الشرقية والمصنف في الرسالة القدسية وهي التي بعدها المختصرة
وغيرهم والاولون ذكروا المعتقدات وأهملوها من الادلة ونهوا على انه لا بد من تحصيلها بالقاطع وتركوها
قابلة للجميع حتى يمكن تبيينها بأي طريق من الطرق الثلاثة التي هي طريقة أهل الحديث وطريقة
أهل النظر الشاملة للاشاعة والماتريدية وطريقة أهل التصوف وهذه العقيدة المختصرة التي قدمها
المصنف في هذا الكتاب وأهمل فيها الادلة بالكلية تعريضا بذلك فلنشرحها على الطرق الثلاث بحسب
الامكان ولكن فلتعلم ان الوجدان الالهائي حصول العلم به قاصر على واجده فلا يمكن تعليمه ولكن ننبه
عليه لمن كان له قلب وألقى السمع وهو شهيد ومن أجل ان هذه العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة
نقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولا نتعرض لخلاف غيرهم اذ هم خارجون عن الجماعة ولان
ذكرهم يمنع المقتصر ويشوش على المقصود به تمت المقدمة بما فيها ونرجع الى المقصود من كلام المصنف
ونقول قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتاب التبيين سمعت الشيخ الفقيه الامام سعد بن علي بن أبي
القاسم ابن أبي هريرة الاسطرابي الصوفي الشافعي بدمشق قال سمعت الامام الاوحد زين القراء جمال
الحرم أبا الفتح عامر بن نجاشي عامر الساري بمكة حرسها الله تعالى يقول دخلت المسجد الحرام يوم الاحد فيها
بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمس مائة وكان في نوع تكسر ودوران رأس
بحيث اني لا أقدر ان أقف أو اجلس لشدة ما في فكنت أطلب موضعاً أستريح فيه ساعة على جنبتي فرأيت
باب بيت الجماعة للرباط الرامشي عند باب العروة مفتوحاً فقصده ودخلت فيه ووقعت على جنبتي الايمن
بحذاء الكعبة المشرفة ففترش ايدي تحت خدي لكي لا يأخذني النوم فتقض طهارتي فاذا رجلت من أهل
البدعة معروف بها جاء ونشر مصلاه على باب ذلك البيت وأخرج لويحاً من جيبه أظنه كان من الحجرة وعليه
كتابة فقبله ووضعه بين يديه وصلى صلاة طويلة من سلاطيد فيه على عادتهم وكان يسجد على ذلك اللوح
في كل مرة واذا فرغ من صلاته سجد عليه وأطال فيه وكان يعمل خدته من الجانبين عليه ويتضرع في
الدعاء ثم رفع رأسه وقبله ووضعه على عينيه ثم قبله ثانياً وأدخله في جيبه كما كان قال فلما رأيت ذلك
كروته واستوحشت ذلك وقلت في نفسي ليت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً فيهما لينزلناهم
بسوء صنيعهم وما هم عليه من البدعة ومع هذا التفكر كنت أطرده النوم عن نفسي كي لا يأخذني فتفسد
طهارتي فبينما أنا كذلك اذ طرأ على النعاس وغلبني فبكائي بين اليقظة والنوم فرأيت عرساً واسعة
فيها ناس كثير ونواقف وفي يد كل واحد منهم كتاب مجلد تحلق كلهم على شخص فسألت الناس عن
حاله وعين في الحلقة قالوا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون ان يقرؤا
مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصيحوا عليها قال فبينما أنا أنظر الى
القوم اذ جاء واحد من أهل الحلقة ويده كتاب قيل ان هذا هو الشافعي رضي الله عنه فدخل في وسط
الحلقة وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم قال فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في جلاله وكماله متلبساً
بالثياب البيض المغسولة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب على زي أهل التصوف فرد
عليه الجواب ورحب به وقرأ الشافعي بين يديه وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه وبعد ذلك

جاء شخص آخر قبل هو أبو حنيفة رضي الله عنه ويده كتاب فسلم وقعد يجنب الشافعي وقرأ من الكتاب مذهبه واعتاده ثم أتى بعده كل صاحب مذهب الى ان لم يبق الا القليل وكل من يقرأ يقعد يجنب الاخر فلما فرغوا اذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كتاب غير مجلد فيها ذكر عقائدهم الباطلة وهم أن يدخل الحلقة يقرؤها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج اليه واحد ممن كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وزجوه وأخذ الكتاب يس من يده ورى به الى خارج الحلقة وطرده وأهانته قال فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شيئاً تقدمت قليلاً وكان في يدي كتاب مجلد فناديت وقلت يا رسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وايش ذلك قلت يا رسول الله هو قواعد العقائد الذي صنعه الغزالي فأذنت لي في القراءة قال ففعدت وابتدأت (بسم الله الرحمن الرحيم)

* (كتاب قواعد العقائد * وفيه أربعة فصول) *

* (الفصل الأول * في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلتي الشهادة التي هي أحد مباني الاسلام فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد) وذكر انه قرأ الخطبة والعقيدة حتى وصل الى قول الغزالي في العقيدة وانه تعالى بعث النبي الامي محمداً صلى الله عليه وسلم الى كافة العرب والجم والانس والجن قال فلما بلغت الى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم قال فالتفت الي وقال أين الغزالي فاذا بالغزالي كأنه واقف على الخاتمة بين يديه فقال ها أنا ذا يا رسول الله وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه الجواب وناول يده العزيزة والغزالي يقبل يده ويضع خديه عليها تبركاه ويده العزيزة المباركة ثم قعد قال فإرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر استبشاراً بقراءة أحد مثل ما كان بقراءة علي عليه قواعد العقائد ثم انتهت من النوم وعلى عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الاحوال والمشاهدات والكرامات فانها كانت نعمة جسيمة من الله تعالى سبباً في آخر الزمان مع كثرة الاهواء فنسأل الله تعالى أن يشبنا على عقيدة أهل الحق وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اه قوله في ترجمة أي بيان عقيدة وهي فعيلة من العقد هو الربط لغة ثم نقل لتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والمراد بالعقيدة هنا هو ما يدين الانسان به واعتقده كذا عقد عليه قلبه وضميره وأهل السنة تقدم المراد بهم وأصل السنة الطريقة والمراد هنا طريقته صلى الله عليه وسلم خاصة وكلنا الشهادة هي لاله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي أحد مباني الاسلام اشارة الى حديث بنى الاسلام على خمس فذكر شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وقد تقدم الحديث وما فيه مفصلاً في كتاب العلم وانما اقتصر على هاتين الكلمتين لاشتمالهما على جميع مسائل التوحيد كما أشار له السنوسي وغيره وتفصيل ذلك أن معنى لاله الا الله لا مستغنى عن كل ماسواه ومقتضى اليه كل ماعداه الا الله ومعنى الألوهية استغناء الاله عن كل ماسواه واقتضى كل ماعداه اليه فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للعوادث والقيام بالنفس وجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه سمعاً بصيراً متكاملماً وتنزهه عن الغرض في أفعاله وأحكامه وعن وجوب شيء عليه فعلاً وتركاً وعن كون شيء من الممكنات يؤثر بقوة أودعها الله فيه واضدادها فحملتها ثمانية وعشرون عقيدة ودخل تحت الافتقار اثنتان وعشرون عقيدة الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم ولوازمها وهي كونه حياً وقادراً ومريداً وعالم بالوحدانية وحدوث العالم بأسره وان لا تأثير لشيء من الكائنات في أثرها بالطبع واضدادها فحملتها اثنتان وعشرون عقيدة ودخل تحت قولنا محمد رسول الله اثنتا عشرة عقيدة وجوب الصدق للرسول والانبياء والامانة والتبليغ واضدادها والايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع

* (بسم الله الرحمن الرحيم)
* (كتاب قواعد العقائد
وفيه أربعة فصول)
(الفصل الاول) في ترجمة
عقيدة أهل السنة في كلتي
الشهادة التي هي أحد
مباني الاسلام فنقول
وبالله التوفيق الحمد لله
المبدئ المعيد الفعال لما
يريد

الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها فقد ظهر لك أن قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله تتضمن اثنتين
 وستين عقيدة منها خمسة وعشرون عقيدة تحت لاله الا الله واثنتا عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله كذا أملاه
 شيخ مشايخنا الشيخ علي الطولوني المحدث من تقرر بر شيوخه سيدي علي الجزائري المغربي الحنفي رحمه
 الله تعالى قوله وبالله التوفيق قال أبو البقاء هو الهداية الى وفق الشيء وقدره وما وافقه وقال غيره هو
 جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه وقوله المبدئ المعبد قال المصنف في شرح أسماء الله الحسنى
 معناه الموجد ليكن اليجاد اذا لم يكن مسبوقا بمثله سمي ابداء واذا كان مسبوقا بمثله سمي اعادة والله
 تعالى بدأ خلق الناس ثم هو الذي يحشرهم والاشياء كلها منه بدت واليه تعود وبه بدت وبه تعود
 اه وقال أبو منصور البغدادي أجمع المسلمون على أن الله عز وجل هو المبدئ المعبد يبدأ الخلق ثم
 يعيده واختلفوا في تأويل ذلك فقال الجمهور يبدأ الخلق بايجاد أوله على غير مثال سبق ويعيده بعد
 افئائه اياه كما كان قبل الفناء ومنهم من قال يبدأ الابدان ويعيدها تارة بعد تارة توكيدا للحجة
 الفعال لما يريد أي لا يمنع عليه مراد من أفعاله وأفعال غيره وقال الفاعل معناه يفعل ما يريد على
 ما يراه لا يعترض عليه أحد ولا يغلبه غالب فيدخل أوليائه الجنة لا يمنع ممانع ويدخل أعداءه النار
 لا ينصرهم منه ناصر ويهمل العصاة على ما يشاء الى أن يجازيهم ويعامل بعضهم بالعقوبة اذا شاء فهو
 يفعل ما يريد (ذي العرش) أي خالقه ومالكه والعرش الجسم المحيط بسائر الاجسام سمي به لارتفاعه
 وقيل هو الفلك الاعلى والكبرى فلك الكواكب وورد في الحديث ما السموات السبع والارضون
 السبع في جنب الكرسي الا حلقمة ملقاة في أرض فلا والكرسي عند العرش كذلك وقال الراغب
 عرش الله مما لا يعلم البشر الا بالاسم وقال غيره العرش في الاصل سر الملك فغير به عن ملكوت ربنا
 لانه ملك الملوكة واليه يشير قول البيضاوي وقيل المراد بالعرش الملك (المجيد) يحتمل أن يكون صفة
 للعرش ومجده علوه وعظمته أو صفة لله تعالى أي العظيم في ذاته وصفاته فانه واجب الوجود قام
 بالقدرة والحكمة ونقل مكن عن بعض انكار أن يكون المجيد نعمتا للعرش لانه من صفات الله وهو ممنوع
 فان العرش قد وصف بالكريم في آخر المؤمنين (والبطش الشديد) معطوف على ما قبله والبطش
 أخذ بعنف وصوله ومعنى شدة بطشه مضاعفة عنفه وهكذا فسر قوله تعالى ان بطش ربك لشديد فقال
 مضاعف عنفه وقال السمين ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التؤدة في العفو وقوله ان بطش ربك
 لشديد تنبيه على انه سريع الانتقام كما صرح به في غير موضع ولم يكفه ان ذكره باللفظ البطش حتى
 وصفه بالشدة وفي هذه الجمل اشارة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانه تعالى لا يجب عليه
 شيء لانها دالة على أنه يفعل ما يريد (الهادي) أي المرشد فيقال هداية هداية اذا أرشده (صفوة العبيد)
 أي خلاصتهم اسم من الاصطفاء وهو الاختيار والعبيد جميع العبيد (الى المنهج) بفتح الميم وسكون النون
 بالطريق الواضح وكذلك المنهاج والمنهج وقد نصح الطريق من حد منع فهو جاد وضوح واستبان وأنصح
 بالالف مثله (الرشيد) أي المستقيم المصلح (والمسلك السديد) من السداد وهو كل ما يسد به الخلل
 والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع الى معنى الرشيد (المنعم عليهم) أي على العبيد (بعد شهادة التوحيد)
 الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وقد يعبر بها عن الاقرار والبيان والحكم
 والاعلام والتوحيد مصدر وحد اذا وقع نسبة الواحد الى موضوعه (بحراسة) أي حفظ وصيانة
 (عقائدهم) التي عقدوا عليها القلوب والضمائر (عن ظلمات) أي شبهات (التشكيك والترديد) أي
 ايقاع الشك والتردد فيها وتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والتصديق علم ان كان حزمًا
 ومطابقا عن موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان طابق لغير موجب ويصمى تقليدا وظن ان لم
 يحزم بها وكان راجحا (السائق لهم) بمحض عنايته (الى اتباع) طريقة (رسوله) وحبيبه (المصطفى)

اذى لعرش المجيد والبطش
 الشديد الهادي صفوة
 العبيد الى المنهج الرشيد
 والمسلك السديد المنعم
 عليهم بعد شهادة التوحيد
 بحراسة عقائدهم عن
 ظلمات التشكيك والترديد
 السالك بهم الى اتباع رسوله
 المصطفى

المختار صلى الله عليه وسلم (واقفاء) أي اتباع (أنا رصحه) جمع صاحب كركب وراكب وهم الذين
تشرّفوا بمشاهدة وجهه وتلقى الأحكام عنه (الأكرمين المكرمين) أي المعظمين المجليين المفضلين
(بالتأييد) الإلهي (والتسديد) أي موافقة الصواب (المتجلي لهم) أي الظاهر لهم ومنه قوله تعالى فلما
تجلى ربه أي ظهر أمره (في ذاته) أي نفسه وعينه وهذا اللفظ ليس من كلام العرب إنما يستعمله
المتكلمون فيقولون ذات الشيء بالمعنى الذي ذكرناه ويستعملونه مفردا ومضافا لظاهر تارة ومضمرا
أخرى وينسكبونه مقطوعا عن الإضافة ومعرفته ومعرفا بال فيقولون ذاتك وذات من الذوات فيجربونه
مجرى النفس بعبارة الراغب (وأفعاله) الإبداعية (بمحاسن أوصافه) جمع وصف هو والنعمة مترادفان
وبعضهم جعل النعمة أخص منه فلا يقال نعت الأفعاليات هو محقق بخلاف الوصف والظاهر الأول
والمحاسن جمع حسن على غير قياس (التي لا يدركها) أدرا كما ينبغي ويليق (الامن) كان له قاب
واع متيقظ لتلقى أسرار تلك المحاسن بالكشف ثم (ألقى السمع) وأصغى (وهو شهيد) حاضر القلب وفي هذا
السياق من صريح إلى أنه لا يحيط بخلق حق حقيقة ذات الخالق الإلهية والدهشة وأما اتساع المعرفة
والأدراك فأنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته وكل يعطى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب
أنما هو في معرفة الأسماء والصفات فتأمل (المعرف أيهم في ذاته) تعريفا لا يشوبه شك ولا تردد
(أنه) جل وعز (واحد) أكثر العلماء أن الواحد والاحد بمعنى واحد وقال الأزهري الفرق بين الواحد
والاحد في صفاته تعالى أن الاحد بنى لثني ما يذكّر معه العدد والواحد اسم لفتح العدد وتقول ما أتاني
منهم واحد وجمعهم واحد والواحد بنى لانقطاع النظر وعوز المثل وقال بعضهم الواحد في الحقيقة
هو الشيء الذي لا جزء له ألبيته ثم يطلق في كل موجود حتى أنه ما من عدد إلا ويصعب وصفه فيقال عشرة
واحدة ومائة واحدة وقال الراغب الواحد لفظ مشترك يستعمل في ستة أوجه الأول ما كان واحدا في
الجنس أوفى النوع كقولنا الإنسان والفرس واحد وفي الجنس وزيد وعمرو واحد في النوع الثاني ما كان
واحدا بالاتصال أمان حيث الخلقة كقولنا شخص واحد وأمان حيث الصناعة كقولنا حرف واحد
الثالث ما كان واحد لعدم نظيره أما في الخلقة كقولنا الشمس واحدة وأمان في دعوى الفضيلة كقولنا
فلان واحد دهره مثل نسيم وحده الرابع ما كان واحدا لامتناع التجزئ فيه أما لصغره كالهباء وأما
لصلابته كاللحامس الخامس العبد أمانا لبدء الأعداد كقولنا واحد اثنا أو لبدء الخط كقولنا النقطة
الواحدة والوحدة في كلها عارضة قال وإذا وصف الله تعالى به فعماده أنه لا يجزئ عليه التجزئ ولا التكثر
وقال المصنف في المقصد الاسمي الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنى أما الذي لا يتجزأ فكالحجر الواحد
الذي لا ينقسم فيقال أنه واحد بمعنى أنه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها والله تعالى واحد بمعنى أنه
يستحيل تعدد الانقسام في ذاته وأما الذي لا يثنى فهو الذي لا نظير له كالشمس مثلا فانها وإن كانت
قابلة للانقسام بالفعل بتجزئة في ذاتها لانها من قبيل الأجسام فهي لا نظير لها إلا أنه يمكن أن يكون
لها نظير فان كان في الوجود موجود منفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفردا أو وحدة (لا شريك له)
أي لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلا فهو الواحد المطلق أزلا وأبدا والعبد إنما يكون واحدا إذا لم
يكن له في أبناء جنسه نظير في حصة من خصال الخير وذلك بالإضافة إلى أبناء جنسه وبالإضافة إلى
الوقت إذ يمكن أن يظهر في وقت آخر مثله وبالإضافة إلى بعض الخصال دون الجميع فلا وحدة على
الاطلاق إلا الله عز وجل اه وذكر الشيخ أبو منصور البغدادى في الفرق بين الواحد والاحد أقوالا
منها قد تقدم ذكرها آنفا ومنها ما لم يذكر في ذلك قال بعض المتكلمين أنه واحد في ذاته أحد في
صفاته وقال آخرون أنه واحد بلا كيف أحد بلا حيث وقال آخرون وصفه بأنه الواحد يدل على
أوليته وأزليته لأن الواحد في العدد أول الأعداد والاحد في ذاته إشارة إلى توحده في صفاته وقال

واقفاء أنا رصحه الأكرمين
المكرمين بالتأييد
والتسديد المتجلي لهم في
ذاته وأفعاله بمحاسن أوصافه
التي لا يدركها إلا من ألقى
السمع وهو شهيد المعرفة
أيهم أنه في ذاته واحد
لا شريك له

آخرون انه واحد بلا شريك في الصنع لانفراده بالخلق والاختراع ولذلك قال الله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا فتخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار أحد بنفي الابتداء والانتهاء والتشبيه عنه لقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فلما نفى الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بانه واحد ولم ينفى عن نفسه الابتداء والانتهاء ونفى التشبيه وصف نفسه بأنه أحد (فرد لامثله) يطلق الفرد في أوصافه تعالى و يراد به انه يخالف الاشياء كلها في الازدواج المنبئ عليه بقوله ومن كل شيء خلقنا زوجين و قيل هو المستغنى عن كل شيء المنبئ عليه بقوله ان الله لغني عن العالمين واذ قيل انه منفرد بوجدانيته فمعناه انه مستغنى عن كل تركيب وازدواج تنبئها على انه يخالف كل موجود والمثلية عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أى معنى كان وهو أعم الالفاظ الموضوعه للمشابهة وسبأى لذلك مزيد تحقيق * (تنبيه) * قال أبو منصور البغدادى قد أجمعت الامة على اطلاق اسم الفرد على الله تعالى وخالفهم عباد بن سليمان الصيرى من المعتزلة فانه زعم انه لا يجوز تسميته تعالى به وقال انما يصح اطلاق لفظ الفرد على الواحد الذي يجوز أن يكون له زوج لانهم يقولون في العدد فرد وزوج وقد أجمعت الامة قبل ظهور عباد على اطلاق هذا الاسم عليه في قولهم يا واحد يا فرد فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لاهل الاجماع مع صحة معناه فيه لان الفرد هو الذي لا يتنصف والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شيء من الاجزاء والابعض ويلزم على قوله المتقدم أن لا يسموا الاله واحدا لان الحساب قروا الواحد بالاثنتين وأكثر منه فقالوا واحد واثنان كما قالوا فرد وزوج (صمد لاضدله) قيل في الصمد ثلاثة أقوال أحدها انه الذي لا يطعم روى ذلك عن الاعمش واستدل بقوله عز وجل وهو يطعم ولا يطعم وفي ذلك ابطال قول من زعم من النصارى ان عيسى عليه الصلاة والسلام اله وقال الله تعالى في عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام كأنيا كالان الطعام فبين ذلك أن الذي يأكل ويشرب لا يكون الها وفي ذلك دلالة على أن كل محتاج الى شيء فهو فقير الاله والاله هو الغنى عما سواه والقول الثاني أن الصمد هو الذي لا خوف له قاله السدي ففيه ابطال قول المشبهة من اليهود والهشامية الذين زعموا أن معبودهم صورة مجوفة وقالوا نصفه الاعلى مخوف ونصفه الاسفل مصمد كما ذهب اليه هشام وسالم فاخبر الله انه صمد ليس له خوف ولا صورة ولا تركيب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول الثالث ما ذهب اليه اهل اللغة بلاختلاف أن الصمد السيد الذي انتهى اليه السؤدد والمعمود في النوائب الذي يصمد اليه فيها وقيل هو السيد الذي صمد له كل شيء أى قصد قصده وتأويل صمود الاشياء لله تعالى دلالة كل شيء عليه بانه الصانع الاحد القديم الماحد من عرفه قصده بالرغبة اليه والرغبة منه واقتصر المصنف في المقصد الاسنى من معانيه على الذي يصمد اليه في الخواج ويقصد اليه في الرغائب اذ ينتهى اليه منتهى السؤدد ثم قال من جعله الله مقصدا لعباده في مهمات دينهم ودنياهم وأجرى على لسانه ويده خواج خلقه فقد أنعم عليه بحظ من معنى الوصف لكن الصمد المطلق هو الذي يقصد اليه في جميع الخواج وهو الله سبحانه وتعالى اه وقال الشيخ الاكبر في حقائق الاسماء الصمد هو الذي يلجأ ويقصد اليه في الخواج والنوائب فصمدية الحق من حيث انه مامن شيء الاعنده خزائنه والخزائن غير متناهية لكن أقسام كلياتها ترجع الى الغنولية والسقلية والغيبية والشهادية والثبوتية والوجودية وكلها عند الحق ومفاتيحها بيده يفتحها لمن شاء اذا شاء بما شاء ثم أطال الكلام وقال ولما كانت الكفايات والاقتنار موزعة على أفراد أشخاص خزائن الوجود فكل عين من أعيان الموجود حظ من الصمدية فيما لا يظهر الابه ولذلك نمينا ان صمد في صلاتنا الى الشجرة صمدا وهو اشارة الى الغيرة الالهية وانه لا ينبغي للعبد أن يصمد صمدا الا الى الصمد المطلق عز سلطانه اه بقى هنا شيء أشار له أبو منصور البغدادى وهو انه ان كان الصمد بمعنى السيد الذي انتهى اليه

فرد لامثله صمد لاضدله

السودد فيكون من صفات الذات وان كان بمعنى من يسمد اليه في النواصب كان من صفاته الفعلية وإذا قلنا انه الذي لا جوف له والذي لا يطم كان من صفاته الازلية التي استحقها لنفسه وكان في الازل صمدا على هذا التأويل (منفرد لاندله) الانفراد والتفرد والفردية شيء واحد وليس المطاوعة في الانفراد مرادا هكذا هو في بعض النسخ وفي بعضها متفرد بالتاء الفوقية وهو الصحيح لان المنفرد بانون قد منع اطلاقه عليه سبحانه الامام أبو منصور البغدادي قال وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالى واحد وفي معناه المتوحد والمنفرد ولذلك قال أصحابنا ان الاله متفرد بالالهية متوحد بالفردانية اه والذد بالكسر هو المثل المساوي وقيل هو أخص من المثل فان الذد هو المشارك للشيء في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في أي مشارك كان وكل ند مثل وليس كل مثل ندا وقيل لا يقال الاله مثل الخالف المتساوي وقيل هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لان المطالب النهي عن ان يجعل الله تعالى مثلا على الاطلاق لانه لا يلزم من النهي عن الاخص النهي عن الاعم وقيل الذد هو النظير وقيل الضد قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قولهم ليس لله ند ولا ضد وقال في تفسيره انه نفى ما يسد مسده ونفى ما ينافيه فدل ذلك على انهما غيران وقيل الذد الاشتراك في الجوهر والضد هو أن يعقب الشياطين المتنافيان على جنس واحد والله تعالى منزّه عن أن يكون له جوهر فاذا اضدله (قديم لا أول له) اشتهر وصف البارئ تعالى بالقديم في عبارات المتكلمين ولم يرد في شيء من القرآن والآثار الصحيحة وصفه تعالى به لكنه قد ورد في بعض الادعية وأحسبها مأثورة يا قديم الاحسان قاله الراغب قلت قد أجعت الامة على وصفه تعالى به وورد ذكره في بعض الاخبار التي ذكرت فيها الاسماء الحسنى ودل عليه من القرآن قوله عز وجل وما نحن بمسبوقين والخبر الذي ورد فيه ذكره هو ما أخبر به الشيخ المسند الجليل عمر بن أحمد بن عقيل اجازة عن الامام الحافظ عبد الله بن سالم البصري أخبرنا محمد بن علاء الدين أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا عبد الله بن يوسف أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن محمد أخبرنا عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن ابراهيم البردوي قراءة عليه وأنا أسمع بقاسيون أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبي المطر الصيدلاني اجازة أخبرنا أبو سعد اسمعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري أخبرنا أبو الرجا خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسي حدثنا الاستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي أخبرنا أبو عمرو ومحمد بن جعفر بن مطر حدثنا عبد الله بن زيدان البجلي بالكوفة حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندي حدثنا خالد بن محمد بن عبد العزيز بن حصين حدثني أيوب السخيتاني وهشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تسعة وتسعين اسما من أحصاها كلها دخل الجنة فسألتها وذكروا فيها بعد الفتح القديم الوتر الفاخر الرازي واختلف في وصفه بأنه قديم فمنهم من قال استحقه لنفسه وبه قال أبو الحسن الأشعري فعلى هذا هو من صفة الذات ومنهم من قال انه تعالى قديم بمعنى يقوم به وهو قول عبد الله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الازلية القائمة به وشرح هذا القول ان الأشعري يقول ان القديم معناه المقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم البارئ عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لا أول له والثاني تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا بمعنى يقوم به فلا ينكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كالم نكسر وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلاسي وهما من قدماء الاشاعرة ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهم يقولون ان الاله سبحانه قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في

منفرد لاندله وانه واحد
قديم لا أول له

الازل بنفسه وسيأتي البحث في ذلك والرد عليهم ان شاء الله تعالى (أزلى لا بداية له) الازل استمرار الوجود في أزمنة مقدمة غير متناهية في جانب الماضي والازل ما ليس بمسبوق بالعدم ويقال ان أصله نزى منسوب الى قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار فقالوا يزل ثم أبدلت الياء ألفا للخفض فقالوا أزلى كما قالوا في الرخ المنسوب الى ذى وزن أزنى والى يثرب نصل اثرى نقله الصغاني عن بعض أهل العلم والبداية بالكسر الابتداء وهي بالياء لغة الانصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز (مستمر الوجود لا آخر له) الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أى في الخارج ولا بالعدم أى في الذهن لانها من جهة الاحوال عند القائل بها وهو زائد على الذات كما ذهب اليه الفخر الرازي والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات كما ذهب اليه الاشعري فجعله صفة للذات نظرا الى أنه ما توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة (أبدى لانها ياله) الابد استمرار الوجود في أزمنة ممتدة غير متناهية في الماضي وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان المعتمد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أنحص من الزمان والابدى ما لا يكون منعدما والموجود ثلاثة أقسام لارباع لها أزلى أبدى وهو الحق سبحانه ولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا وأبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال اذا ما ثبت قدمه استحالة عدمه (قيوم لا انقطاع له) القيوم فيقول قلبت الواو الاولى ياء لا جمل الياء قبلها ثم أدغمت الياء الاولى فيها ومعناه الحافظ القائم على كل شيء والمعطى له ما به قوامه وقال أبو عبيد هو الدائم الذي لا يزول وقيل هو القائم بأمر الخلق ولا يجوز إطلاق هذه اللفظة على غير البارئ تعالى لما فيها من المبالغة كما ذكرنا ذلك في الرحمن وغيره وقال المصنف في المقصد الاسنى لقيوم هو الذي قوامه بذاته وقيام كل شيء به وليس ذلك الا لله تعالى فان الاشياء تنقسم الى ما لا يقوم بنفسه ويفتقر الى محل كالاعراض والادوات فيقال فيها انها ليست قائمة بأنفسها أو الى ما لا يحتاج الى محل فيقال قائم بنفسه كالجواهر الا أن الجوهر وان استغنى عن محل يقوم به فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شرطاً في وجوده فلا يكون قائماً بنفسه لانه يحتاج في قوامه الى وجود غيره وان لم يتحقق مع ذلك الى محل فان كان موجوداً يكتفى ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا يشترط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقاً فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود الابه فهو القيوم لان قوامه بذاته وقوام كل شيء به وليس ذلك الا لله سبحانه وتعالى ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اه وقال الشيخ الاكبر قدس سره اعلم أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من التخلق بالقيومية وقالت انها من خصائص الحق وعند أهل الكشف هذه الصفة أحق بالتخلق والاتصاف اشمول سريانها وقيام الحقائق الكونية وظهور الاسماء الالهية بها ولما كانت القيومية من صفات الحى لذاته ونعوته استصحب القيوم الحى حيث كان وقد ثبتت الحياة لكل شيء من سريان اسم الحى فبما ان كل شيء حى فكذلك كل شيء قائم بسريان القيومية ولولا هذا السريان لما قام أعيان الممكنات لامر الحق بقوله وقوموا لله فانتين فسرت أحكام القيومية وآثارها في الحقائق المعنوية ومراتب الشؤون الغيبية وبسائط الارواح النورية وتجليات الاسماء الالهية أولاً وفي النفوس والانفاس الانسانية الكمالية الجمعية الاحاطية ثانياً وفي حقائق الحروف الرقمية واللفظية والذهنية الثالثة على الحقائق المعنوية ثالثاً فلولا سريانها في حقائق العلوية المعنوية ما خرجت الاعيان الوجودية من مكان الثبوت ولولا آثارها في الانفاس ما ظهرت صور الحروف البسيطة ولولا حكم التأليف للحروف المشيرة الدالة ما كان لكلمات الوجودية ظهور اه وقال الامام أبو منصور البغدادى ان أخذنا القيوم من معنى القيام على النفس بأرزاقها وآجالها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه الشبهة من أفعاله ولم يكن من صفاته الازلية وان أخذناه من معنى الدائم كان من الازلية الذاتية لانه يكون بمعنى الباقي وبقاؤه عندنا صفة أزلية وفي صحة هذا الاسم لله تعالى فوائد منها دوام بقائه ودوام مقدوراته وقدرته عليها وإثبات

أزلى لا بداية له مستمر الوجود
لا آخر له أبدى لانها ياله
قيوم لا انقطاع له

ف قوله مقدره الخ يتأمل في
هذا الكلام وأيضاً فإنه
لا يوافق التقسيم الآتى
فان الابدى عليه هو المستمر
فيما لا يزال اه مصححه

قيامه على النفوس بما كسبت واثبات جزائه لها على اكتسابها وفي كل منها رد على المخالفين على ما سياتي
 وإطلاق المتكلمين فيه انه القائم بنفسه فانهم يريدون به استغناء عن محل يحله أو يقفه وقال بعض
 أصحابنا لا قائم بنفسه في الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى فأنما الجوهر فانه وان صرح وجوده لافي مكان فلا يصح
 وجوده بنفسه بل هو مقتدر في وجوده الى صانعه وهو لا يقولون ان المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على
 معنى انه هو الموجد لها لا على معنى حلولها فيه والله عز وجل قائم بنفسه لان وجوده واجب لذاته من
 غير موجد أو وجد به بل لم يزل موجودا ولا يزال باقيا أبدا (دائم لا انصرام له) أصل الدوام السكون وبعبارة
 به عن البقاء فيقال الدائم هو الباقي ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران ولا يجوز وصف الله بالدائم الا بمعنى
 الباقي فهو من صفاته الازلية الذاتية فأما الدائم بمعنى الساكن والدائم فأنما يصح وصفه بذلك على مذهب
 السكرامية المحسمة والمشبهة الجوار بية والهشامية فان هؤلاء وصفوه بأنه جسم مماس بالعرش وأجازوا
 وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه والحولية وصفوه بالدوران والانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 والانصرام الانقطاع (لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزنجشري في الاساس قولهم
 كان في الازل قادر عالم وعلمه أزلى وله الازلية مصنوع لا من كلامهم وكائنهم نظروا الى لفظ لم يزل
 (موصوفين بالجلال) أشار به الى الصفات السلبية وهي سابط ما يستحيل وبمنع لقدر وسببه سبحانه ومنه
 أيضا قول المصنف في عقيدة أخرى لم يزل ولا يزال مقدس عن كل نقص وأفة لا يوصف بصفات المحدثين
 ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين (لا يقضى عليه بالانقضاء) أي لا يحكم عليه به (بتصرم) أي انقطاع
 (الآباد) جمع أبد وهو الدهر الطويل الذي ليس بمحدد (وانقراض الآجال) جمع أجل وهو المدة والوقت
 (بل هو الأول) قبل كل شيء بالوجوب وابتدائه بالاحسان (والآخر) بعد كل شيء برجوع الامر اليه
 وبفضله بالغفران فلحق الأول من حيث انه موجد كل شيء وله الآخر من حيث رجوع الامر كله
 اليه وظهور مراتب الالهية كلها فيما بين الأولية والآخرية قال المصنف في المقصد الاسنى اعلم ان الأول
 يكون أولا لا يضاف الى شيء وان الآخر يكون آخر لا يضاف الى شيء وهما متناقصان فلا يتصور أن يكون
 الشيء الواحد من وجه بالاضافة الى شيء واحد أولا وآخر جاعبا لى اذا نظرت الى ترتيب الوجود ولا حظت
 سلسلة الموجودات المرتبة فالله تعالى بالاضافة اليها أول اذا الموجودات كلها استفادت الوجود منه وأما
 هو فهو وجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره ومهما نظرت الى ترتيب السلوك ولا حظت مرتبة الساترين
 اليه فهو آخر ما ترتقي اليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة الى معرفته والمنزل
 الاقصى هي معرفة الله تعالى فهو آخر بالاضافة الى السلوك اليه واول بالاضافة الى الوجود فنه المبدأ أولا
 واليه المرجع والمصير آخر (والظاهر) بنفسه لنفسه والمظهر لغيره ولكمال ظهوره وجلالة برزوه وأورث
 شدة ظهوره خفاء فسبحان من احتجب بأشراق نوره واختفى عن الابصار والعقول لشدة ظهوره
 (والباطن) عن خلقه فلم يزل باطنا فهو الظاهر بالكفاية والباطن بالعبادة وقال المصنف في المقصد
 الاسنى هذان الوصفان أيضا من المضافات فان الظاهر يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه فلا يكون
 من وجه واحد ظاهرا وباطنا بل يكون ظاهرا من وجه وبالاضافة الى ادراك وباطنا من وجه آخر
 وبالاضافة الى ادراك فان الظهور والباطن انما يكون بالاضافة الى ادراكات والله سبحانه وتعالى باطن
 ان طلب من ادراك الحواس وخزانة الخيال ظاهرا طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال اه وهذه
 الاسماء الاربعة مع ما تقدم من كونه واحدا فردا صمدا متفردا قديما دائما أزليا قيوما عبارة عن معنى
 ذاته على الوصف الذي يستحقه بنفسه وفي الاخير خلاف لاختلاف فهم في تفسيره ولذا عده بعضهم في القسم
 الذي يطيد الخبر عن أفعاله (التنزيه) وهو تبرئة الله عز وجل عما لا يليق بجلاله وقدره من كل عيب
 ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص

دائم لا انصرام له لم يزل ولا
 يزال موصوفين بالجلال
 الجلال لا يقضى عليه
 بالانقضاء والانقضاء
 بالآباد وانقراض الآجال
 بل هو الاول والآخر
 والظاهر والباطن وهو
 بكل شيء عليم (التنزيه)

فكل عيب نقص وليس كل نقص عيبا كقوات السكال أو كمال السكال وضد العيب السلامة وضد النقص
 النمام والسكال والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة في ذاته وصفاته وأفعاله أما الذات فيجب أن يسلب
 عنها الثلاثة عيب الحدوث والقناء والتكثير والجوهرية والعرضية والجسمية والافتقار إلى الموجد
 والموجب وكذا من النقص الذي يعترى الحادثات ومن كل صفة لا يكمل فيها ولا نقصان فان اثبات ذلك من
 الاحداث في الاسماء وكذلك يجب سلب ذلك عن الصفات والافعال هذا على طريق الاجمال وقد اشتمل سياق
 المصنف الا على جل من ذلك بالرموز والاشارات وأما تنزيهه عن عيب الحدوث في ذاته فقد أشار به
 آتفا بقوله قديم لا أول له. أرزى لا بداية له أي لا أول لوجوده ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث (وأنه)
 تعالى (ليس بجسم) لان الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب وقال غيره هو مائة ألف عن جوهرين
 فأكثر وقال بعضهم هو جواهر مجمعة والله تعالى متعال عن حال الاجسام وافتقارها وقبولها للانقسام
 فمن وصفه بالجسمية ضل وأضل وقد حكى البيهقي عن الخليلي ان قوما زاعوا عن الحق فوصفوا الباري
 جل وعز ببعض صفات المحدثين فنهى من قال انه جسم تعالى الله عن ذلك اه ومنهم من زاد على ذلك فقال
 انه (مصور) أي حسن الصورة معتد لها يقال رجل مصور بهذا المعنى عند أهل اللغة وقد أجمع أهل السنة
 ان الله تعالى خالق الصور كلها ليس بذي صورة ولا يشبه شيئا وفي ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة
 والمغيرة وغلاة الروافض والهشامية (ولاجوهر محدود مقدر) والجوهر هو الجزء الذي لا ينقسم وهو
 أصل الشئ وهو ما يتركب منه الجسم والمحدود الذي له حد يقف عنده وغاية ينتهي اليها والمقدر الذي
 يدخل تحت التقدير وكل ذلك مما ينزهه الباري تعالى عنه (وأنه لا يماثل) أي لا يشابه (الاجرام) أي
 الاجساد (لا في التقدير) والتحديد (ولا في قبول الانقسام) كما هو شأن الاجسام والله منزّه عن ذلك
 (وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا يعرض ولا تحله الاعراض) لانه لو كان جوهرًا أو عرضًا لجاز عليه
 ما يجوز على الجواهر والاعراض واذا جاز ذلك لم يصح أن يكون خالقًا والله خالق كل شئ فلا شياء كلها
 مخلوقة غير الله وصفاته وأيضًا الاعراض صفات الاجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة
 والاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيز في المكان والعرض لا يبق زمانين
 ولا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره وكل ذلك حادث مخلوق متغير وجميع المخلوقات من العوالم العلوية
 والسفلية ينقسم الى ذلك والله خالق جل جلاله (بل لا يماثل موجودا ولا يماثل موجود) لانه لو كان
 كذلك لكان مخلوقا مثل ذلك من حيث انه يماثل لان الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته
 (و) انه (ليس كمثله شئ) والكاف زائدة أي ليس مثله شئ أو المراد بالمثل ذاته (ولا هو مثل شئ) وسيأتي
 البحث فيه (و) انه تعالى (لا يحده المقدار ولا تحويه) أي لا تنضمه (الاقطار) جمع قطر بالضم أي
 الاطراف (ولا تحيط به الجهات الست) بل هو المحيط بكل شئ بعلمه وقدرته وسلطانه (ولا تكتنفه
 الارضون ولا السموات) يقال اكتنفته القوم كانوا منه بمنته ويسرة أي انه سبحانه لا مكان له ولا جهة قال
 الشافعي رحمه الله تعالى والدليل عليه هو انه تعالى كان ولا مكان خلق المكان وهو على صفة الازلية كما
 كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغير في ذاته ولا التبديل في صفاته وقال امام الحرمين في لمع الأدلة
 والدليل على تقدسه تعالى عن الاختصاص بجهة والاتصاف بالمتحاذيات وانه لا تحده الاقطار ولا تكتنفه
 الاقدار ويجعل عن قبول الحد والمقدار ان كل مختص بجهة شاغل لها وكل متحيز قابل للاقاة الجواهر
 وفارقها وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها وما لا يخلو من الافتراق والاجتماع حادث
 كالجواهر فاذا ثبت تقديس الباري عن التحيز والاختصاص بالجهات فيرتب على ذلك تعاليه عن
 الاختصاص بمكان وملاقاة اجرام وأجسام فقد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل ما لا يليق بحلاله
 وقد وسبته (وأنه) تعالى (مستور على العرش على الوجه الذي قاله) في كتابه العزيز الرحمن على العرش

وأنه ليس بجسم مصور
 ولا جوهر محدود مقدرواته
 لا يماثل الاجسام لا في
 التقدير ولا في قبول
 الانقسام وانه ليس بجوهر
 ولا تحله الجواهر ولا يعرض
 ولا تحله الاعراض بل
 لا يماثل موجودا ولا يماثل
 موجود ليس كمثله شئ ولا
 هو مثل شئ وانه لا يحده
 المقدار ولا تحويه الاقطار
 ولا تحيط به الجهات ولا
 يكتنفه الارضون ولا
 السموات وانه مستور على
 العرش على الوجه الذي قاله

استوى (وبالمعنى الذى أراد) بما يليق به هو سبحانه أعلم به كجارى عليه السلف في التشابه من التزبه عما لا يليق بحلال الله تعالى مع تفويض علم مناه اليه لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعدا كما يكون الملك على سريره على شئ (بل استواء منزلها عن المحاسة) والمحاذاة (والاستقرار والتمكن) على شئ (والحلول) في شئ (والانتقال) من مكان الى آخر اقيام العرايين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى فان ذلك كله من صفة استواء الاجسام بالاجسام (لا يحمله العرش) كما يقوله بعض المجسمة نظرا الى ظاهر لفظ فوق (بل العرش وحلته) وهم الملائكة الموكلون بحمله (محمولون باطاف قدرته) الباهرة (ومقهورون في قبضته) القاهرة (وهو) تعالى (فوق العرش وفوق كل شئ الى تخوم الثرى) أى حدود الارض جمع تخم كفلس وفلس وقال ابن الاعرابي وابن السكيت الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسول (فوقية) تليق بحليل ذاته بحيث (لا تزيد قربا الى العرش والسماء كما لا تزيد بعدا عن الارض والثرى) قال أبو اسحق الشيرازي فلو كان في جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه اذا سجد بل هو تعالى (رفيع الدرجات) والرفعة العلو يقال هو رفيع القدر أى على المنزلة والشرف والدرجات جمع درجة والمراد بها المرتبة المعنوية (عن العرش والسماء كما أنه رفيع الدرجات عن الارض والثرى) ولم يرد رفيع في أسمائه تعالى الامقيدا بمضاف اليه وهو الدرجات وقال أبو منصور البغدادي تفسير رفيع الدرجات فيما يليه وهو ذو العرش لأن العرش هو الدرجات الرفيعة اذ لا جسم أعلى من العرش وليس معنى رفيع الدرجات كونه على درجات مرتفعة لانه يستحيل كونه في مكان لكن معناه انه رفيع العرش أى ان العرش الرفيع له وهو خالقه ومالكه فهو بان يكون ماله كما خالق لما دونه أولى اه ولا يخفى ما فيه من التكلف وسياتي المصنف بأباه كذلك فتأمل (وهو مع ذلك قريب من كل موجود) واطلاق لفظ القريب عليه تعالى دل عليه في القرآن قوله عز وجل واذا سألك عبادى عني فاني قريب ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وبأحوالهم (وهو أقرب الى العبد من جبل الوريد) عرق بين الخلقوم والعلباوين وهو ينبض أبدا وهو من الارودة التي فيها الحياة ولا يجري فيها دم بل هي تجارى النفس بالحركات قاله الفراء كما في المصباح وهذا معنى قوله تعالى ونحن أقرب اليه من جبل الوريد أى أعلم منه بنفسه وقوله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم واسجد واقرب دليل على ان المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كما زعمت المجسمة انه مماس لعرشه اذ لو كان كذلك لارداد بالسجود منه بعد الاقربا (وهو على كل شئ شهيد) أى شاهد حاضر وحفيظ عالم لا يغيب عنه شئ فعلى هذا هو من صفاته الازلية التي استحقها لاجل علمه القديم ولم يزل شهيدا (اذ لا تماثل قربه قرب الاجسام كما لا تماثل ذاته الشريفة ذات الاجسام وانه) تعالى (لا يحل في شئ) لاذاته ولا صفاته أما ذاته فلان الحلول هو الحصول في الخير تبعا والله تعالى منزله عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب الذاتي لاقتدار الحال الى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الاجسام والله تعالى منزله عن الجسمية كما مر (ولا يحل فيه شئ تعالى) وتقدس (عن ان يحويه مكان) فيشار اليه أو تسمى جهة وانما اختصت السماء برفع الايدي اليها عند الدعاء لانها جعلت قبلة الادعية كما ان الكعبة جعلت قبلة للمصلين بسبب بلها في الصلاة ولا يقال ان الله تعالى في جهة الكعبة (كما تقدس عن ان يتحد زمان) لان المحدود محتو على أجزاء الماهية والله تعالى منزله عن ذلك كما تقدم (بل كان) تعالى (قبل ان خلق الزمان والمكان) والعرش والكربنى والسموات والارضين (وهو الآن على ما عليه) من صفة الازلية كما (كان) قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما (وانه) تعالى (بائن عن خلقه بصفاته) العلية (ليس في ذاته سواء جل وعز ولا في سواء ذاته) الشريفة (وانه) تعالى (مقدس) منزله (عن التغير) من حال الى حال (والانتقال) من مكان الى مكان وكذا الاتصال والانفصال فان كلا من ذلك من صفات المخلوقين

وبالمعنى الذى أراد
استواء منزلها عن المحاسة
والاستقرار والتمكن
والحلول والانتقال لا يحمله
العرش بل العرش وحلته
محمولون بلطف قدرته
ومقهورون في قبضته
وهو فوق العرش والسماء
وهو كل شئ الى تخوم
الثرى فوقية لا تزيد قربا
الى العرش والسماء كما
لا تزيد بعدا عن الارض
والثرى بل هو رفيع
الدرجات عن العرش
والسماء كما أنه رفيع
الدرجات عن الارض
والثرى وهو مع ذلك قريب
من كل موجود وهو أقرب
الى العبد من جبل الوريد
وهو على كل شئ شهيد اذ
لا تماثل قربه قرب الاجسام
كما لا تماثل ذاته ذات
الاجسام وانه لا يحل في شئ
ولا يحل فيه شئ تعالى من
ان يحويه مكان كما تقدس
عن ان يتحد زمان بل كان
قبل ان خلق الزمان والمكان
وهو الآن على ما عليه
كان وانه بائن عن خلقه
بصفاته ليس في ذاته سواء
ولا في سواء ذاته وأنه مقدس
عن التغير والانتقال

(لاتحله الحوادث) ولا تقوم به لانه لو جاز ذلك لزم عدم خلوه عن الحادث لا تصافيه قبل ذلك الحادث بضده
الحادث لزواله وبقابليته هو (ولا تعز به العوارض) وهي الاتفات العارضة والا كدار والكثافات
والادناس وهو سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك (بل لا يزال في نعوت جلالة) وأوصاف كماله (منزهة عن) نقص
(الزوال وفي زيادة كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال) اذ كل كمال فائما يفاض منه بدأ واليه يعود (وانه)
تعالى (في ذاته معلوم الوجود بالعقول) ان طلب من خزنة العقل بطريق الاستدلال (مرئى الذات
بالابصار منه) وفضلا (ولطف بالابرار) في دار الدنيا (في دار القرار) عقلا وسما وعليه أجمعت
العلماء وفي جواز الرؤية في الدنيا سمعا باختلاف فائته قوم ونفاه آخرون كما سمأ في تفصيله (واتماما للنعم
بالنظر الى وجهه الكريم) لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ثم اعلم ان صفات الله تعالى على
ثلاثة أقسام نفسية وسلبية ومعان ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية فالصفة النفسية الوجود وهي الحال
الواجب للذات مادامت الذات غير معلة بعلّة نخرج من قوله الحال المعاني والسلبية ومن قوله غير معلة
الأحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلاً فانها معلة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات
وأما القسم الثاني وهو خمس صفات القدم والمقام ومخالفته تعالى للحوادث أى لا يعامله شئ منها مطلقا
لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال وقيامه تعالى بنفسه أى غير مفتقر الى محل وتخصيص والوحدانية
وهي سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال وقد أشار المصنف الى كل ذلك بتصريحات تارة وتلميحاً
أخرى ولما فرغ منها شرع في بيان صفات المعاني ويقال لها أيضاً صفات الذات وصفات الاكرام وصفات
الثبوت وتقديم السلبية عليها من باب تقديم التخلية على التخلية وانما سميت صفات المعاني لانها صفات
موجودة في نفسها وكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية
وعند المتقدمين لا فرق بين المعاني والمعنوية قال المصنف رحمه الله (القدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في الممكن
عند تعلّقها به ايجاداً أو اعداماً (وانه) تعالى (حي) بحياة هي صفة أزلية له لا يجوز عدمها ولا زال حياً أبداً
وليس حياً من روح ولا من لينة ورطوبة ولا من تركيب ولا من نفس ولا من سبب يوجب حدوثاً
أو عياداً وهذه هي الصفة الرابعة من صفات المعاني في تعبير المتأخرين أو ردها المصنف في ضمن صفة القدرة
(قادر) بقدرة هي صفة أزلية له ولا يزال قادراً أبداً (جبار) قيل معناه الذي جبر الخلق على ما أراه من
أمره وهو قول الزجاج وقيل معناه جابر كل كسير وقيل هو القاصم للجبابرة والطغاة والمبسد للظلمة والعتاة
وقيل معناه ذو الجبروت وقيل معناه الذي يتعظم ويتعاطم وقال ابن التبارى هو الذي لا ينال أى هو
المتعالى عن ان يدركه بحد وقيل معناه القهار ومنه قوله تعالى وما أنت عليهم بجبار أى قهار قال أبو منصور
البرغدادى ان أخذ من معنى الامتناع عن ان ينال بحد أو تشبيه فهو اذ من الصفات الذاتية التي استحققتها
لنفسه وان أخذ من معنى الاجبار الذي هو الاكراه على ما أراه من أمر أو من معنى جبر الكسبر أو من
معنى القهر والغلبة فهو اذ من أوصافه التي استحققتها لفعله دون ذاته (قاهر) أى غالب على أمره يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد (لا يعز به قصور ولا عجز) خلافاً للشنوية والمجوس والقدريّة (ولا تأخذه سنة
ولا نوم) والسنة بالكسر ما يعترى من النعاس فهو أخص من النوم (ولا يعارضه فناء ولا موت) تعالى
الله عن ذلك كله فالقهر صفة فعل بمعنى الغلبة فيكون القاهر من أوصافه المشتقة من أفعاله ولا يكون من
أوصافه الأزلية وتأوله بعضهم على معنى القدرة وعلى هذا يكون في الازل قاهراً كما كان في الازل قادراً
والاول أصوب والمعنى ان الله تعالى هو الذي قهر الجبابرة في الدنيا بالدمار وقهر جميع أعدائه في الآخرة
بالبور وهذه الجمل الثلاثة مسوقة لايضاح الاسماء الاربع أى من كان متصفاً في الازل بهذه الاوصاف
يستحيل عليه طرق القصور والعجز والغفلة ومعارضه الفناء والموت (وانه ذو الملك) هو عالم الشهادة من
المحسوسات الطبيعية (والملكوت) هو عالم الغيب المختص بأرواح النفوس وقيل هم مصدران والمعنى

لاتحله الحوادث ولا تعز به
العوارض بل لا يزال في
نعوت جلالة منزهة عن
الزوال وفي صفات كماله
مستغنيا عن زيادة الاستكمال
وانه في ذاته معلوم الوجود
بالعقول مرئى الذات
بالابصار نعمة منه ولطفاً
بالابرار في دار القرار واتماماً
منه بالنعم بالنظر الى وجهه
الكريم (الحياة والقدرة)
وانه تعالى حي قادر جبار
قاهر لا يعز به قصور ولا عجز
ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا
يعارضه فناء ولا موت وانّه
ذو الملك والمملكوت

انه تعالى هو المالك حقيقة وكل مالك سواء فاعلم يا صيرم السكا المملوك بتمليك الله عز وجل اياه من وجه ما ذون
فيه والله سبحانه وتعالى هو الذي أوجد ما أعدم ما أعدم منهافيه بدء كل مملوك واليه يعود
(والعزة) أي النعمة (والجبروت) أي العظمة (له السلطان) أي القوة (والقهر) أي الغلبة (والخلق
والامر والسموات) وما فيها (مطويات) أي ملفوفات (بيمينه) أي قدرته (والخلايق) أجود
(مقهورون في قبضته) وقهره وهو الغالب على كل شيء ولا يغلبه شيء (وانه المنفرد بالخلق والاختراع
المتوحد بالايحاء والابداع) أشار بذلك الى وحدانية الافعال وهي تنفي ان يكون فعل أو اختراع أو إيجاد
أو ابداع لغيره تعالى من الممكنات وأما وحدانية الذات التي هي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات
والافعال ووحدانية الصفات وهي نفي التعدد المتصل والمنفصل فقد أشار بذلك أولا وكل من الخلق
والاختراع والايحاء والابداع نص بالمولي عز وجل الان الخلق هو الايجاد مطلقا والاختراع هو الايجاد
لا على مثال سابق فذلك قال (خلق الخلق) بقدرته (و) خلق (أعمالهم) لقوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون والخلق هو انشاء الشيء واختراعه واحداثه من العدم الى الوجود وهذا لا يكون الا من الله
عز وجل عند أهل الحق وعلى هذا يحمل غالب ما في القرآن من هذا اللفظ الاما شذ فيه بمعنى التقدير
والتصوير (وقدر أوزانهم) وأقواتهم وأعطاهم منها ما قدره لهم (و) قدر (أجالتهم) وهي المدد التي
ينتهون اليها فالتقدير بهذا المعنى من أوصافه الفعلية دون الازلية (لا يشذ) أي لا يخرج (عن قبضته)
القاهرة (مقدور) لكمال قهره (ولا يعزب) أي لا يغيب (عن قدرته) الباهرة (تصريف الامور)
وتدبيراتها (لاتخصى مقدوراته) فان كل ما صرح حدوده وتوهم كونه ولم يسفل في العقل وجوده فآله
تعالى قادر على ايجاده واحداثه فاذا مقدوراته لاتخصى (ولاتنتهي معلوماته) أي لاتدخل تحت العد
والاحصاء لان علمه محيط بها جلة وتفصيلا (العلم) وهي الصفة الثانية من صفات المعاني وهو المتعلق بكل
واجب وكل مستحيل وكل جازي وهو صفة أزلية لها تعلق بالشيء على وجه الاحاطة به على ما هو عليه دون
سبق تخفاء (وانه) تعالى (عالم بجميع المعلومات) موجودا كان ذلك المعلوم أو معدوما محالا كان أو
ممكنا قديما كان أو حادثا متناهيًا كان أو غير متناه جزئيا كان أو كليًا مركبا كان أو بسيطا (محيط بما
يجري من تحت تخوم الارضين الى أعلى السموات) قال تعالى أحاط بكل شيء علما أي علمه أحاط بالمعلومات
كلها فعلى هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الازلية لانه لم يزل عالما بالمعلومات كلها ودليل هذه
الاحاطة قوله تعالى (لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات) وكذلك قوله عز وجل
وأحاط بجمعهم بل أطبق المسلمون على انه تعالى (يعلم ديب) أي حركة (الغمام السوداء على الفجرة
السماء في الليلة الظلماء) وكيف وهو خالقها ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وأراد هذه الاوصاف
تنبيهها على كمال الدقة والخفاء ((ويدرك) بلا آلة (حركة الذر) وهو الهباء المنتشر في ضوء الشمس (في
جوف الهواء و) انه تعالى (يعلم السر وأخفى) من السر وهو ما يطرأ وجوده في ضمير صاحبه فيعلمه قبل
ان يقع بخاطر صاحبه وقيل أخفى فعل أي وأخفى ذلك عن خلقه ثم زاده ايضا حاقوله (ويطلع على
هواجس الضمائر) هي ما تقع فيه (وحركات الخواطر) مما تخاطر بها (وخفيات السرائر) مما تنكبها
فيها (يعلم قديم) موصوف بالقدم (أزلي) غير مسبوق بالعدم بحضورها عنده بلا انقراع صورة ولا
انتقال ولا اتصاف بكنهية (لا يعلم حادث متجدد حاصل في ذاته بالخلول والانتقال) كذهاب اليه جهنم
صفوان والرافضة وسياق تفصيل أقوالهم والزدي شرح الرسالة القدسية (الارادة) وهي الصفة الثالثة
من صفات المعاني ويدكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقها بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات
الان جهة تعلقها بالممكنات مختلفة فالقدرة كإمارة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلقها به إيجادا أو اعداما
والارادة صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوها

والعزة والجبروت له السلطان
والقهر والخلق والامر
والسموات مطويات بيمينه
والخلايق مقهورون في قبضته
وانه المنفرد بالخلق والاختراع
المتوحد بالايحاء والابداع
خلق الخلق وأعمالهم وقدر
أوزانهم وأجالتهم لا يشذ
عن قبضته مقدور ولا يعزب
عن قدرته تصريف الامور
لاتخصى مقدوراته ولا تنتهي
معلوماته (العلم) وأنه عالم
بجميع المعلومات محيط بما
يجري من تخوم الارضين
الى أعلى السموات وأنه عالم
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء بل
يعلم ديب الغمام السوداء على
الفجرة السماء في الليلة
الظلماء ويدرك حركة الذر
في جوف الهواء ويعلم السر
وأخفى ويطلع على هواجس
الضمائر وحركات الخواطر
وخفيات السرائر يعلم قديم
أزلي لم يزل موصوفا به في أزلي
الآزال لا يعلم متجدد حاصل
في ذاته بالخلول والانتقال
(الارادة)

بالوقوع بدلا عن مقابله فصار تأثير القدرة هرج تأثير الارادة اذ لا يوجد عز وجل من الممكنات أو بعدم
بقدرته الاما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وقال شيخ مشايخنا اعلم ان في نسبة التأثير للقدرة مسامحة اذ
التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بالصفات فاسناد التأثير للقدرة مجاز قال وكان شيخنا الطوشي
يمنع اسناد التأثير للقدرة ولو مجازا لما فيه من الابهام (وانه) تعالى (مريد للكائنات) على الحقيقة والارادة
شروط في كون كل فاعل فاعلا وكذا لا يكون الفاعل الا قادرا كذلك لا يكون الامريدا مختارا الفاعل خلافا
ان زعم ان وصفه بالارادة مجاز وهو قول النظام والكعبى (مدبر للعادات) بحليل حكمته (فلا يجري
في الملك والملكوت) أى العالم السفلى والعلوى (قليل أو كثير - صغير أو كبير) (دقيق أو جليل) (خير أو
شر) (رفع أو ضرا) (نعم أو كفر) (عرفان أو نكر) صحة أو سقم (فوز أو خسران) زيادة أو نقصان طاعة أو
عصيان (الابقيضاته وقدره) معنى قضائه تعالى علمه أن لا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها
على ما يطابق العلم (وحكمه ومشيئته) وهى والارادة مترادفتان أراد تعالى حدوث كل ما علم حدوثه على
الوجه الذى علم حدوثه عليه ولا يكون فى سلطانه الاما يريد كونه ولا ينتفى من ملكه الاما أراد انتفاعه
(فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ولا يكون وهذه هى الارادة السكونية ولا يتخلف متعلقاتها متى تعلقت
بشيء وجب وجوده وفي اطلاق القول بارادته للمعاصى والكفر على التفصيل اختلاف ونظاير سياتى
المصنف يدل على جوازه ومنهم من يقول ذلك فى الجملة ويمنع التفصيل ويكتفى بقوله ما شاء الله كان الخ
وهذا كقول المسلمين فى الجملة يا خالق الاجسام ورازق الانعام ولم يقولوا فى التفصيل يا خالق السكالب
والخنازير وان كان فى الحقيقة هو خالقها كذلك يقول فى الجملة انه مريد لكل ما علم حدوثه ولا يقول
فى التفصيل انه مريد الكفر وسائر المعاصى وان كان حدوثها بمشيئته وارادته وهذا تفصيل قدمناه
الاشاعرة ومنهم من قال بجواز اطلاقه مع قرينة لولاها لم يجز اطلاقها لما فى اطلاقها من ايهام الخطأ وهو
قول الاشعرى يقول كل معصية أراد تعالى حدوثها من المعاصى بها كسبها فحلمته مذموم وهذا
كتوهم ان المؤمن لا يقبل الله كافر على الاطلاق ولكن يقال بقيدانه كافر بالجنت والباغوت (لا يخرج
عن مشيئته لفته ناظر ولا لفته ناظر بل هو المبدئى المعد الفاعل لما يريد) خلافا لمن زعم ان المعاصى كلها
كانت من غير مشيئته فيها وقد يريد كون الشيء فلا يكون ودليلنا قوله الفاعل لما يريد فانه يدل على ان
ارادته ليست من فعله لانها لو كانت فعله لوجب ان يكون مريدا لما لانه اخبرنا بما يفعل ما يريد الدليل
على قبول ارادته جميع الارادات قيام الدلالة على انها صفة له اذلية والصفة اذلية تعم جميع ما يتعلق بها
من الاشتقاق كالعلم والمقدرة واذا صرح لنا كونها اذلية وجب ان تكون ارادة لكل مراد على الوجه الذى
أرادوه وما يدل على صحة قولنا فى هذه المسئلة انه لو جاز حدوث ما لا يريد الله تعالى وجزا ان يريد شيئا فلا يتم
مراده كما قالت القدرية لادى ذلك الى ابطال دلالة التمايز على توحيد الصانع وسماى بياته ان شاء الله
تعالى (لاراد) أى لا دافع ولا مانع ولا صارف (لامره) الذى شاعه (ولامعقب لقضائه) وحكمه أى لا متبوع
له ولا مكر له بنقض والمعقب الذى يكر على الشيء ويتبعه لينظر ما فيه من الخلل لينقضه وقبل معناه لا يقضى
بعده قضائه قاض وقبل معناه لا أحد يتعقبه ويعت من فعله (لامهر بملعبه عن معصيته) وبخالفته أمره
(الابتوفيقه له ووجبه ولا قوة له على طاعته) واثبات ما صورانه (الاجمعه وارادته) وهذا هو تفسير
لاحول ولا قوة الا بالله وفى هذا السياق اشارة الى ان المحبة والارادة شئ واحد وهو مذهب المصنف وعند
الماتريدية فرق بينهما وسيأتى بيانه ذلك (فلو اجتمع الجن والناس والملائكة والشياطين على ان يحركوا
فى العلم فرة أو يسكنوها دون ارادته ومشيئته مجزوا عن ذلك) فلا يجري فى ملكه شئ الا بمشيئته فى قضائه
ومراداته سبحانه جل شأه (وان ارادته صفة اذلية قائمة بذاته) أراد بها ارادته (فى جملة صفاته)
كالمعلم والقدير والسميع والبصير والمكادىم (لم يقل كذلك موصوفا بها) فى الازل كما انه لم يزل عالما بعلم

وانه تعالى مريد لكائنات
مدبر للعادات فلا يجري
فى الملك والملكوت قليل أو
كثير صغير أو كبير خير
أو شر نفع أو ضرر ايمان
أو كفر عرفان أو كفر فوز
أو خسران زيادة أو نقصان
طاعة أو عصيان الابقيضاته
وقدره وحكمته ومشيئته فما
شاءه كان وما لم يشأ لم يكن
لا يخرج عن مشيئته لفته
ناظر ولا لفته ناظر بل هو
المبدئى العبد الفاعل لما يريد
لارادته ولا معقب لقضائه
ولامهر بملعبه عن معصيته
الابتوفيقه ووجبه ولا قوة
له على طاعته الا بمشيئته
وارادته فلو اجتمع الناس
والجن والملائكة والشياطين
على أن يحركوا فى العالم فرة
أو يسكنوها دون ارادته
ومشيئته مجزوا عن ذلك
وان ارادته قائمة بذاته
فى جملة صفاته لم يزل كذلك
موصوفا بها

يحيط بجميع المعلومات على التفصيل وكأنه لم يزل قادراً بقدرته شاملة لجميع المقدورات على التفصيل سامعاً
بسمع رايتاً برؤية محيطين بجميع المسموعات والمرئيات على التفصيل (مرئياً في أزله لوجود الأشياء في
أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أراد في أزله) وهي الإرادة الكونية وقد سبق انهما متى تعلقت
بشيء وجب وجوده (من غير تقدم) عن وقته (ولا تأخر) عنه (بل وقعت على وفق علمه وإرادته) قال
شيخ مشايخنا تأثير الإرادة عند أهل الحق على وفق العلم فيكمل ما علم الله تعالى أنه يكون من الممكنات أو
لا يكون فذلك مراده عز وجل (من غير تبدل ولا تغير) وفي ذلك خلاف للمعتزلة يأتي بيان قولهم والرد
عليهم (دبر الأمور) لما كان التدبير في صفات البشر هو التفكير في عواقب الأمور ولا يوصف سبحانه وتعالى
به فإنه لم يزل عالماً قبل وقوعها فلذلك أعقبه بقوله (لا بترتيب أفكار وترتيب زمان) فإذا المراد بالتدبير في
الأمور هنا أمضاؤها وبه فسر قوله تعالى يدبر الأمر من العباد إلى الأرض فيكون المدبر على هذا من
أوصافه المشتقة من فعله ولا يكون من أوصافه الأزلية أو بمعنى دبر الأمور علم به فاعلى هذا يكون المدبر
من أسمائه الأزلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجري من السموات والأرض غيره كل حادث فيهن وما بينهما
واقع بتقديره وجار على تدبيره فله التدبير والتقدير (فلذلك لم يشغله شأن عن شأن) وهو الآن كما
عليه كان ثم أعلم أن للقدرة والإرادة تعلقين صلوحي وتنجزى فالصلوحي قديم وحقيقته صحة الإيجاد
والإعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالإرادة بمعنى أن القدرة في الأزل صالحة للإيجاد والإعدام على وفق
تعلق الإرادة الأزلية والتنجزى حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والإرادة وللإرادة تعلق
ثالث وهو تنجزى قديم وحقيقته قصد إيجاد الله تعالى الأشياء في أوقاتها المعلومة (السمع والبصر)
وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعاني المتعلقة بجميع الموجودات وحقيقة السمع صفة أزلية
قائمة بذاته تعالى تتعلق بالوجودات فتدرك أي الموجودات إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم
ولا على طريق تأثير حاسة ولا وصول هواء وحقيقة البصر صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات
فتدرك أي الموجودات إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل طريق تأثير حاسة ولا
وصول شعاع ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (وأنه تعالى سميع بصير يسمع
ويرى ولا يعزب) أي لا يغيب (عن سمعه مسموع وان خفي) كوقع أرجل النملة على الاجتسام اللينة
وكلام النفس فإنه تعالى يسمع كلامهما (ولا يغيب عن رؤيته مسمى وان دق) كالذرة في الهواء يسمع
النداء ويحجب الدعاء (ولا يدفع سمعه بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام) بل (يرى من غير
حسنة) يقابها (ولا أجطان) يحركها تعالى الله عن ذلك (ويسمع من غير أصمخة) جع صمخ
بالكسر وهو الثقب الذي في الأذن (ولا آذان) كما أنه تعالى (يعلم بغير دماغ وقلب ويهبط بغير
جراحة ويخلق بغير آلة) منزّه عن سمات البرايا (ألا تشبه صفاته صفات الخلق) كالأشبه ذاته ذات
الخلق) أي ليس علمه كعلم المخلوق المختلف في محله أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو
بقوة مودعة في مقعر الصمخ يتوقف إدراكها للأصوات على وصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة
وتأثير الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوطين الخارجيتين من الدماغ فلذلك
لم تشبه صفاته صفات الخلق كالم تشبه ذاته ذات الخلق لما ثبت تنزيهه وتقديسه عما لا يليق به جل
جلاله قال المنجوري في حواشيه على الصغرى والفجعي على أم البراهين إن السمع والبصر ليس لهما
الاتعلق واحد تنجزى وهو ينقسم إلى قسمين تنجزى قديم كان ككشف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية
له في الأزل وتنجزى حادث كان ككشف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال فينبغي ليس لها
تعلق بصلاح لقولهم أن صفة الانكشاف لصلاحها علماً وسماعاً وبصراً وإدراكاً وأفهم قوله المتعلقان
بجميع الموجودات أنها لا تتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة قال شيخ مشايخنا وهذه المسئلة مما

مرئياً في أزله لوجود
الأشياء في أوقاتها التي
قدرها فوجدت في
أوقاتها كما أراد في أزله
من غير تقدم ولا تأخر بل
وقعت على وفق علمه وإرادته
من غير تبدل ولا تغير
دبر الأمور لا بترتيب أفكار
ولا بترتيب زمان فلهذا
لم يشغله شأن عن شأن
(السمع والبصر) وأنه
تعالى سميع بصير يسمع
ويرى لا يعزب عن سمعه
مسموع وان خفي ولا يغيب
عن رؤيته مسمى وان دق
ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع
رؤيته ظلام يرى من غير
حسنة وأجطان ويسمع
من غير أصمخة وآذان كما
يعلم بغير قلب ويهبط بغير
جراحة ويخلق بغير آلة
ألا تشبه صفاته صفات
الخلق كالأشبه ذاته ذوات
الخلق

خواف فيها الشيخ السنوسي أعنى تعلق السمع والبصر بخصوص الوجود وقد سبقه الى ذلك الفخر والامام والشهرستاني في النهاية وهو قول الاشعري وسبباً في ذلك تحقيق (الكلام) وهي الصفة السادسة من صفات المعاني وهي صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما يتعلق به العلم وهو كل واجب وكل مستحيل وكل جائز لا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيرات فقال (وأنه تعالى متكلم) لاختلاف في ذلك لارباب المذاهب والمثل وانما اختاروا في معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سيأتي بيانه (آمرناه) مخاطب قائل مخبر (واعد متوعد) أجمعوا على ذلك وعلى أن كلامه أمر ونهي ونهي وخبر وخطاب وهذا بحسب المتعلق فان تعلق بتحصيل الفعل فأمر أو بالكف عنه فنهي وبوقوع النسبة أو لا وقوعها فخير وأما النداء والوعد والوعيد فالتكلم راجع اجمالاً الى الخبر أو الى الطالب وعلى أنه لا يوصف بأنه نامق وانما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالفتهم طوائف في أصول هذا الباب وفروعه ودليل المتكلم والمحدث على اثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل وكلم الله موسى تكليماً وأما الصوفي يقول الكلام صفة كملية اذ مرجع ذلك الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا ترتفع لنقصها وذلك لا يكون الا في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكملية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب (بكلام أزلي قديم قائم بذاته) لان ثبوت المشتق للشيء يدل على ثبوت مأخذ الاشتقاق لذلك الشيء (لا يشبه كلام الخلق) اذ كلام الخلق كله عرض وكلام الله تعالى لا يوصف بحسب ولا عرض ثم بين وجه عدم شبهة كلام الخلق فقال (فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف يتقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبته الميزة على رساله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالالسنه مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

(الكلام) وأنه تعالى متكلم أمرناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف يتقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبته الميزة على رساله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالالسنه مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

قديم) لا يوصف بالحدوث والخلق (قام بذات الله تعالى) لا تفاههم على ذلك وهذا كله حق واجب الايمان به لان القرآن يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله تعالى اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هي معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ومعنى أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة متلو باللسنة كذلك محفوظ بالرقوم والخطوط الحسية والحاصل انه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه ونما متلو بما يدل عليه نطقا محفوظ بما يدل عليه تخيلا وهذا كما يقال الله مذكور باللسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق الالساني وسيأتي لذلك بحث في الرسالة القدسية (لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق) كما لا يقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا سائر التغييرات (وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف) قال الامام أبو المعالي مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت اه وقد تقدم ذلك وفي التأويلات لا يمتنع الماتريدي أن موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى وخص بكونه كلام الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه قلت واليه ذهب أبو اسحق الاسفرايني من الاشاعة وجهور الاشاعة ذهبوا الى أن الكلام القديم سمع لا بواسطة ما يدل عليه وقد نقل عن الاستاذ انه قال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا أن منهم من أطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة الصوت كان مسموعا فلا اختلاف لفظي (كما يرى الابرار) وهم الاختيار من عباد الله (ذات الله تعالى في الاشعة) رؤية تليق بذاته تعالى (من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات العلية كان حيا عالما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكلم بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام) الازليات (لا بمجرد الذات) أشار بذلك الى أن صفات المعاني رائدة على الذات العلية بان المعنى الذي يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو الممكن من الفعل أو الترك وكذا باقي صفات المعاني فانها صفات ثابتة موجودة في نفسها قديمة باقية بالذات العلية وهي كالات ونقائضها نقائص والله منزّه عن النقائص ولا يضربنا تعدد القديم حيث كان صفة للذات وانما الممنوع تعدد ذات قديمة ونحن لا نقول بذلك ثم ان تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنف آخر اجبالا وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة في حدها بانها ما كان شرطاً في وجود القدرة لاجتماعهم على أن العلم والقدرة والارادة لا يصح وجود شيء منها فيما ليس بحيوي وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحي هو قادر روى ذلك عن عباد بن سليمان وذهب أبو عمر والمازني من التكرامية أن الحياة من جهة القادر لان القدرة اسم جامع لكل صفة لا تصح الحياة دونها فالحياة من جملتها فتأمل ثم ان صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لانها لو كانت عينها لزم الاتحاد في المفهوم بالاتفاق أصلا ولو كانت غير هالزم الانفكاك بينهما وأيضا العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلاً سمعاً وقدرة والكلام بصراً وهذا خبط عظيم ثم ان صفات المعاني تنقسم أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشيء أي لا يطلب أمراً زائداً على القيام بعملها وهي الحياة وقسم يتعلق بالممكن فقط وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهما العلم والكلام وان شئت قلت صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة وقسم لا يتعلق بنفسه ويتعلق

قديم قائم بذات الله تعالى
لا يقبل الانفصال والافتراق
بالانتقال الى القلوب
والاوراق وان موسى صلى
الله عليه وسلم سمع كلام
الله بغير صوت ولا حرف
كما يرى الابرار ذات الله
تعالى في الاشعة من غير
جوهر ولا عرض واذا
كانت له هذه الصفات كان
حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً
بصيراً متكلماً بالحياة
والقدرة والعلم والارادة
والسمع والبصر والكلام
لا بمجرد الذات

بغيره وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصر وبين
متعلق القدرة والارادة وبين متعلق السمع والبصر عموم ونصوص من وجه يجتمعان في الممكن الموجود
وتنفرد القدرة والارادة بالممكن المعلوم وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود وبين متعلق السمع
والبصر والعلم والكلام عموم ونصوص مطلق يشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز
وزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعلوم وبين متعلق القدرة والارادة والسمع والبصر ومتعلق العلم
والكلام عموم ونصوص مطلق فالعلم والكلام يشاركان القدرة والارادة في الممكن ويشاركان السمع
والبصر في الموجود الواجب والجائز وزيدان على القدرة والارادة بالواجب والمستحيل وزيدان على
السمع والبصر بالمستحيل والممكن المعلوم ولما فرغ المصنف من توحيد الذات ومالها من الصفات النفسية
والسلبية والمعاني شرع في توحيد الافعال فقال (الافعال وانه تعالى لا موجود سواء الا وهو حادث) أي ناشئ
(بنعله) قد سبق الفرق بين الاختراع والايجاد والخلق والابداع بان الاختراع خاص بالله تعالى وكذا
الايجاد والابداع والخلق واما الفعل فانه يطلق على القديم والحادث الا انه في حقه تعالى حقيقة لانه
هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فمجاز وانما هو عبارة عن مباشرتهم للاشياء وتحرر يكملها واعلم
أن وحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتا مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل
بأن يكون ذات تماثل ذات الله عز وجل ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن يكون له قدرتان
وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بان تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية
ووحدانية الافعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو ايجاد لغيره تعالى من الممكنات (وفائض) أي
سائل (من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها) وأبدعها (وانه حكيم في أفعاله) بأصا
مراده على حسب قصده (عادل في أقضيته) على الحقيقة لا يوصف بالجور والظلم (لا يقاس عدله بعدل
العباد) فيه اشارة الى قول بعض الاشعرية ان العدل لا يصح تحديده بخمس ولا نوع مخصوص ولا
يوصف خاص له لاسيما على ما يعرفه الناس به وكذا نقيضه أيضا لان العدل الذي هو الحق عدول واور
أيضا عدل وعدول عن الحق ولهذا قالوا ان الجور ليس بضد العدل لان كل فعل كان منا عدلا بموافقة
أمر الله تعالى فقد يجوز أن يكون جورا بموافقة نهيه ومنهم من قال يصح تحديده وللعدل حينئذ معنيان
أحدهما عدوله من صفات النقص والعيب وعلى هذا فهو من صفاته الازلية الواجبة له في الازل والثاني
رجوعه عن ايقاع الجور وهو فعله فيكون حينئذ من أوصافه الفعلية المشتقة من فعله وفي المقصد الاسنى
للمصنف العادل هو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم ولم يعرف العادل من لم يعرف
عدله ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله فمن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علما بأفعال الله
تعالى من ملكوت السموات الى منتهى الثرى حتى اذا بره جلال الحضرة الربوبية وحيره اعتدالها
وانتظامها تعلق بفهمه شيء من معاني عدل الله في خلقه (اذ العبد يتصور منه الظلم) والجور (بتصرفه
في ملك غيره) أو مجاوزة الحد أو بوضع الشيء في غير محله بنقص أو زيادة (ولا يتصور الظلم) بهذه المعاني
(من الله تعالى) تقدس عن ذلك (فانه لا يصادف لغيره ملكا) على الحقيقة (حتى يكون تصرفه فيه
ظلميا) وتعديا (فكل ما سواه من انس وجن وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعرض
ومدرك ومحسوس) بأنواعها وأجناسها (حادث) بالذات والزمان ثم أشار الى حدوث الزمان فقال
(اخترعه بتدريته بعد العدم اختراعا) على غير مثال سابق ثم أكد ذلك بقوله (وأنشأ أنشاء) بعد
ان لم يكن شيئا (وأعطى كل شيء خلقه) وهو بذلك جواد ورتبه في موضعه اللائق به وهو بذلك عدل
(اذ كان في الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره) بشارته أو مماثلة في ذاته وصفاته وأفعاله اشارة الى
ان احداثه تعالى ذلك كان باختياره لا هو استكمال كمال زائد على ما كان قبل احداثه (فأحدث)

(الافعال) وأنه سبحانه
وتعالى لا موجود سواء الا
وهو حادث بنعله وفائض من
عدله على أحسن الوجوه
وأكملها وأتمها وأعدلها
وانه حكيم في أفعاله عادل
في أقضيته لا يقاس عدله
بعدل العباد اذ العبد يتصور
منه الظلم بتصرفه في ملك
غيره ولا يتصور الظلم من الله
تعالى فانه لا يصادف لغيره
ملك كحقيق يكون تصرفه فيه
ظلميا فكل ما سواه من انس
وجن وملك وشيطان
وسماء وأرض وحيوان
ونبات وجاد وجوهر
وعرض ومدرك ومحسوس
حادث اخترعه بتدريته بعد
العدم اختراعا وأنشأ
أنشاء بعد ان لم يكن شيئا
اذ كان في الازل موجودا
وحده ولم يكن معه غيره
فأحدث

انخلق بعد ذلك اظهارا لقدرة
وتحقيقا لما سبق من ارادته
ولما حق في الازل من كلمته
لا لا فتقاره اليه وحاجته وأنه
منفضل بالخلق والاختراع
والشكيف لاعت وجوب
ومتطول بالانعام والاصلاح
لا عن لزوم فله الفضل
والاحسان والنعمة
والامتنان اذ كان قادرا
على أن يصب على عبادته
أنواع العذاب ويبتليهم
بضروب الآلام والاصاب
ولو فعل ذلك لكان منه
عدلا ولم يكن منه قبيحا
ولا ظلما وأنه عز وجل
يشيب عباد المؤمنين على
الطاعات بحكم الكرم
والوعد لا بحكم الاستحقاق
واللزوم لانه لا يجب عليه
لا حد فعل ولا يتصور منه ظلم
ولا يجب لاحد عليه حق
وأن حقه في الطاعات
وجب على الخلق بايجابه
على السنة أنبيائه عليهم
السلام لا بمجرد العقل
ولكنه بعث الرسل وأظهر
صدقهم بالمعجزات الظاهرة
فباغوا أمره ونهيه ووعده
ووعيده فوجب على الخلق
تصديقهم فيما جاؤ به

وأنشأ (بعد عدمه) المحض (اظهارا لقدرة) الباهرة (وتحقيقا لما سبق من ارادته) الازلية بكونه
وجوده (ولما حق في الازل من كلمته) التي لا تبدل وفيه اشارة الى أن تأثير القدرة فرع تأثير الارادة
اذ لا يوجد تعالى شيئا من الممكنات أو بعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو اعدامه وتأثير الارادة
على وفق العلم فكل ما علم تعالى أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده (لا لا فتقاره اليه) أي
الى ذلك الانشاء (وحاجته) تعالى الله عن ذلك وهو الغنى المطلق وكل موجود سواء فقير اليه في وجوده
وبقائه وسائر ما عده به (وأنه تعالى متفضل) جواد (بالخلق) وهو الاجباد مطلقة (والاختراع) وهو
الاجباد لاعلى مثال سابق ونعمة الاجباد شاملة لكل موجود (والشكيف) وهو الزام ما فيه كلفة
لا مطلب ما فيه كلفة خلافا لما قلنا أي هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلا لان يحاط بهم بالامر
والنهي (لا عن وجوب) وهو عبارة عن طلب تفرغ الذمة خلافا للمعتزلة في ايجاب التكليف
(ومتطول بالانعام) على العباد (والاصلاح لهم لا عن لزوم) والمتفضل والمتطول بمعنى واحد ولم يرد في
أسمائه الحسنى ولكن دل عليها قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وقوله تعالى ذي الطول ومعناه ذو
الفضل والبسطة والمقدرة فان أخذ الطول من الغنى والمقدرة فذو الطول من الاسماء الازلية لانه لم يزل
غنيا قادرا وان أخذ من الافضال والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله (فله الفضل)
والمنة (والاحسان) والمعروف الدائم (والنعمة والامتنان اذ كان) عز وجل (قادرا على أن يصب على
عباده أنواع العذاب) وهي العقوبة المؤلمة جزاء على سوء أفعالهم (ويبتليهم) أي يختبرهم (بضروب الآلام
والاصاب) وهي الاسقام اللازمة (ولو فعل ذلك لكان منه عدلا) لم يكن منه قبيحا ولا ظلما
فهو سبحانه وتعالى العادل الذي لا يعترض عليه في تدبيره وحكمه وجميع أفعاله وافق مراد العبد أولم
يرافق وكل ذلك عدل منه وهو كما ينبغي (وأنه عز وجل يشيب) أي يجازي (عباده المؤمنين على الطاعات)
الصادرة منهم وهي ما وافقت أمره جل جلاله لا ارادته كما زعمته المعتزلة (بحكم الكرم) المحض (والوعد)
السابق (لا بحكم الاستحقاق) والاستيجاب (واللزوم اذ لا يجب لاحد عليه فعل ولا يتصور منه ظلم) لانه
غير واضح للشيء في غير موضعه ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل في شيء من أفعاله ولا يجوز أن يلحقه
نقص في ملكه ولا في ارادته فلم يكن موصوفا بالظلم بحال (ولا يجب لاحد عليه حق) لكون كل ما سواه
من مخترعاته ومخالفاته ومصنوعاته فاني يكون للمخلوق حق على الخالق والحق لغة هو الثابت الذي
لا يسوغ انكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان على حق أي دين واجب لازم (وان حقه في الطاعات
وجب على الخلق بايجابه على السنة أنبيائهم عليهم السلام لا بمجرد العقل) لان العقل لا يستقل بأدراكه
كون الفعل أو الترتيب متعلقا بالواجب الشرعية (ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات
الظاهرة) وهي الامور الخوارق للعادة المعقولة بالتحدى والموافقة للدعوى السالبة من المعارض على
يد من يد النبوة وقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على ما يصلح
دليلا على الاطلاق والعموم ويصلح أن يكون حجة على المنكرين (فباغوا أمره ونهيه ووعده ووعيده
فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤ به) وهذه المسئلة معروفة بالتحسين والتقبيح العقليين قالت
الاشاعرة لا تحسين ولا تقبيح عقلا أي ان الافعال انما توصف بالحسن والقبح من حيث نعلق خطاب الشرع
بها ودليله السمي قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبه تمسك المحدث أيضا وأما الصوفي فيقول
الافعال كلها نسبتان: نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعمامة لان الافعال كلها لله
تعالى وهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لا استواء الاجباد بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وارادته
وأما نسبة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم
به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وأيضا فان تعلق الطلب بفعل أو قول فوجب

فلا يعلم الا بالتوقيف السهمي النبوي فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلاحسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب وقالت الحنفية ان العقل قد يستقل بادرالك الحسن والقبح الذاتيين اولصفة فيدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سيما للعقاب ويدرك الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالاجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة الا ان المعتزلة اطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع وسيأتي تحقيق ذلك على التفصيل في شرح الرسالة القدسية وهذا الذي ذكره المصنف اشار به الى النوع الثالث عند المتأخرين وهو معرفة ما يجوز في حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه ومن فروعه بعثة الانبياء الى العباد واثابة المطيع ومعاقبة العاصي وقد اشار اليهما المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شيء منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء ولفظ الجائز والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يوضح في العقل وجوده وعدمه ثم لما كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة اقسام قسم يتعلق بالالهيات أي المسائل المتعلقة بالاله عز وجل وقسم بالنبويات وقسم بالسمعيات وقد فرغ من قسم الالهيات شرع في بيان القسم الثاني وهو النبويات وهي المسائل المبسوطة في بيان النبوة وأحوالها والثالث وهو السمعيات وهي المسائل التي لا تنافي أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحي فقال (معنى الكلمة الثانية) من الشهادات (وهي شهادة) هكذا في سائر النسخ وكان تأنيث الضمير باعتبار ما أضيف اليه (لرسول) هكذا في سائر النسخ وقد وقع له هكذا في أول كتاب العلم وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل في طبقاته عن الامام الشافعي رضي الله عنه انه كان يمنع من هذا التعبير وانما يقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لانه أقرب للتعظيم وأكثر الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة ووجه الصلاة أني بها لا تبرك (وأنه) تعالى (بعث) أي أرسل ومطابوعه انبعث وكل شيء ينبعث بنفسه فان الفعل يتعدى اليه بنفسه يقال بعثته وما هنا كذلك وكل شيء لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية فان الفعل يتعدى اليه بالباء يقال بعث به أي وجهه (النبى) وحقيقته انسان خصه الله بسماع وحى ولم يؤمر بالتبليغ وحقيقة الرسول انسان بعثه الله الى خلقه ليبلغهم ما أوحى اليه من الاحكام الشرعية وحقيقة الرسالة الامر بتبليغ الوحي وحقيقة النبوة الاختصاص بالوحي قبل النبى أعم لانه يطلق على من أوحى اليه أمر بالتبليغ أو لم يؤمر والرسول أخص والكلية تدخل على الاخص فكل رسول نبى ولا عكس وانما بعض النبى رسول اذا أمر وليس رسول اذا لم يؤمر وقيل الرسول أعم لانه يطلق على الملائكة وعلى البشر بخلاف النبى فانه خاص بالبشر والكلية تدخل على الاخص فتقول كل نبى رسول ولا عكس وانما البعض كالنبى صلى الله عليه وسلم وسائر اخوانه المرسلين من البشر وبعض من كان رسولا ولم يكن نبيا كجبريل عليه السلام ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فحين أوحى اليه وأمر بالتبليغ من البشر وتنفرد النبوة فحين أوحى اليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (الامى) منسوب الى الام ليكون لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه في كتاب العلم أو الى أم القرى وهي مكة لولادته بها أو الى أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لان علمه منه أو غير ذلك وقد بسطنا في شرحنا على القاموس (القرشى) نسبة الى قريش على غير قياس وهو لقب جده النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومن لم يلد له فليس بقرشى نقله السهيلي وغيره وسبب تسميته بذلك والاختلاف فيه بسطناه في شرح القاموس (محمدا) هو اسم مفعول من التحميد وهو المبالغة في الحمد وذلك لانه اذا بلغت خصال المرء النهاية وتكاملت فيه الحسنات فهو محمدا قال المناوى في شرح الجامع الصغير لكن ذكر بعض المحققين انه انما هو من صيغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لا من جهة اللغة اذ لا يلزم من زيده مفضل على عرو والمبالغة في تفضيله عليه اذ

معنى (الكلمة الثانية)
وهي الشهادة للرسول
بالرسالة وأنه بعث النبي
الامى القرشى محمدا

معناه له جهة تفضيل عليه وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة لانها لا تتجاوز حد الكثرة ولخصرهم صيغ المبالغة في عدد مخصوص وكونه أجل من جد وأفضل من جد لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة لان ذلك ثابت له لذاته وان لم يسم به نعم المناسبة قائمة به مع ما سبق من دلالة البناء عرفا على بلوغ النهاية في ذلك الوصف اهـ وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي رسالة خاصة لما يتضمن هذا الاسم الكريم من المعاني والاسرار (صلى الله عليه وسلم) من الصلاة وهي من الله تعالى الرحمة وتعلق لفظ على بها تتضمن معنى النزول والسلام التسليم من الآفات المنافية لغاية الكمال وجع بينهما الكراهة افراد أحد هـ ما أي لفظا لا خطأ أو مطلقا وقد تقدم البحث فيه في أول كتاب العلم في الخطبة (برسالته) وهي السفارة بين الله وبين ذوى الالباب لازاحة عنهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (الى كافة) قال الأزهرى هو مصدر على فاعلة كالعافية والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع وفي المصباح وجاء الناس كافة قبل منصوب على الحال فصلا لما لا يستعمل الا كذلك وعليه قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس أي الا للناس جميعا (العرب والعجم والجن والانس) وقال أبو البقاء اضافة كافة الى ما بعد ها خطأ لانه لا يقع الاحالا وانما قيل للناس كافة لانه ينكشف بعضهم الى بعض وبالأضافة تصير اضافة الشيء الى نفسه اهـ هذا اذا أريد بالكافة الجماعة واذا ذهب به الى أنه مصدر كما قاله الأزهرى فلا يلزم منه اضافة الشيء الى نفسه فتأمل والعرب اسم مؤنث ولهذا يوصف بال مؤنث فيقال العرب العرباء والعرب العاربة وهم خلاف العجم سمو بذلك لانهم سكنوا بلادا يقال لها العربيات والخلاف في ذلك وفي نسبهم بسطناه في شرح القاموس والجن بالسكسر خلاف الانس سمو بذلك لاستنارهم عن الاعين كما ان الانس من انس اذا ظهر أو أُلِف وتفصيل ذلك كله في شرح القاموس ثم ان المراد بهذا التعبير انه مبعوث الى الثقلين الانس والجن والعرب والعجم داخلون في الانس وقد يعبر عنهم بالاسود والاحمر وكونه مبعوثا الى الثقلين خاصة اختاره الحلبي والبيهقي بل حكى الفخر الرازي والنسفي عليه الاجماع ومنهم من زادوا الملائكة وانتصر له السبكي مستدلا بما لا يتصور ليكون للعالمين نذيرا ونذيرا رسالت الى الخلق كافة ونازع فيما حكى عن الحلبي بان البيهقي نقله عنه وتبرأ منه والحلبي وان كان سنيا لكن وافق المعتزلة في تفضيل الملك على البشر فظاهر حاله بناؤه عليه وبأن الاعتماد على تفسيرهما في حكاية اجاع انفرادا بحكاية لا ينهض حجة عند أئمة النقل لان مدارك نقل الاجماع انما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومن يلحق بهم في سعة دائرة الاطلاع والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل (فشيخ بشر بعته) الواضحة السهلة الغراء (الشرائع) المتقدمة كلها (الماقرره منها) والنسخ رفع الحكم الشرعي بخطاب (وفضله على سائر الانبياء) بانواع من الفضائل لخصوصية فضله بها في ذاته بها ارتفع كماله فوق المراتب الكمالية افسانية كانت أو ملكية قال الله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية اذ هو أول نور تلقى من حضرة الوجوب بل لا متلقى على الحقيقة الا هو فكان له صلى الله عليه وسلم حيثينان حيثية ابتدائية وبها حصل الكمال الاختصاصي المتوحد وخشية انتهائية وبها حصل الكمال المتكثر الذي انقسم على الحقائق النبوية وله عليه السلام منه الحظ الاوفر الجامع بين كمالهم كاهم فن حيث الكمال الاختصاصي كان رسولا لجميع العالم ومن حيث كماله الجمعي الاشتراكي كان رسولا للانس والجن فاعلم من ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم العامة منه والخاصة وكماله الخصوصي المتحد وكماله العلوي المشترك أوليته وآخريته (وجعله سيد البشر) ورئيسهم والفائق عليهم بالفضائل والكمالات والسيد لغة هو الذي يفوق قومه أو ما هو من جنسه ونوعه والسيد الرئيس والحكيم والسخي وقد ساد سيادة وسوددا وكان صلى الله عليه وسلم في كل أوصافه موصوفا بالسيادة والتفوق وكان يقال له أيضا سيد قرين وسيد العرب وفي شعر الاعشى * يا سيد الناس وديان العرب * و يروي يامالك اناس وأخرج مسلم في المناقب

صلى الله عليه وسلم
برسالته الى كافة العرب
والعجم والجن والانس
فمنسخ بشر بعته الشرائع
الماقرره منها وفضله على
سائر الانبياء وجعله سيد
البشر

وأبو داود في السنة عن أبي هريرة رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر الحديث وأخرج الإمام أحمد والترمذي في المناقب وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة ولاخبر الحديث قال المناوي في شرحه خصه لانه يوم مجوع له الناس فيظهر سودده لكل أحد عيانا وصف نفسه بالسودد المطلق المقيد للعموم في المقام الخطابي على ما تقرر في علم البيان فيميد تفوقه على جميع ولد آدم حتى أولى العزم من الرسل واحتياجهم اليه كيف لا وهو واسطة كل فيض وتخصيصه ولد آدم ليس للاحتراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة كما نقل الإمام عليه الاجماع ومراده اجماع من بعده من أهل السنة (ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (لا اله الا الله ما تقرر به شهادة الرسول) الحق (وهو قول محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم فصارت الكلمتان كلمتا واحدة عبر عنها بكلمة التوحيد والاخلاص (والزم الخلق) كلهم (تصديقه) وتلقيه بالقبول (في جميع ما أخبر) به (وعنه من أمور الدنيا والآخرة) أي المتعلقة بهما بعد ان خصه كل خاص اخوانه من الانبياء والرسل الكرام بالصدق والامانة والتبليغ والفظانة فهذه أربع صفات تجب في حقهم فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت في نفس الامر أي كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقا لما عند الله تعالى ايجابا كان أو سلبا والامانة كونهم لا تصدع عنهم مخالفة أصلا وهي المعبر عندهم بالعصمة والتبليغ هو انهم بلغوا جميع ما أمروا به اعتقاديا كان أو علميا ولم يكتموا منه شيئا والفظانة هي التيقظ لالزام الخصوم وطرق ابطال تحيلهم ودعائهم الباطلة ولما فرغ من ذكر النبويات شرع في بيان السمعيات فقال (وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به) صلى الله عليه وسلم (بعد الموت) وفي ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذي روح لانه من مجوزات العقول التي ورد الشرع بموافاق اعتقادها وهو كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيواني عنهما ولا يتجهعان فيه هذا قول الاشعري وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة وهو قول الاسفرايين والاكثرين وقال بعض الصوفية ليس الموت بعدم محض ولا فناء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار الى دار ثم شرع المصنف في بيان ما أخبر به صلى الله عليه وسلم للاحوال التي تعرض بعد الموت فقال (وأوله سؤال منكرو ونكير) ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد ان ملك الموت يقبض روح كل ذي روح أي يخرجها أو يأخذها باذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهايم والطيور وغيرهم ولو بعوضة بل قيل حتى روح نفسه والارواح أجسام لطيفة مختلطة في البدن تذهب الحياة بذهايمها وقيل جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر وبه جزم النووي وملك الموت اسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه في السماء العليا وجلاه في تخوم الارض السفلى ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترفق بالمؤمن ويأتيه في صورة حسنة ومن ذلك أيضا وجوب اعتقاد ان الاجل بحسب علم الله تعالى واحد لا تعدد فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذي علم الله في الازل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه من غير منع ومداخلية للقاتل فيه لانه مباشرة ولا توليد او انه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل ثم يجب اعتقاد ان السؤال في القبر حق أي ان الموتي تسأل في قبورهم بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بان يعيد الله أرواح الى الميت جميعه وتكمل حواسه فيرد اليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأق مع الجواب من الحواس والعلم والعقل حتى يسأله الملائكة (وهما شخصان) أسودان أزرقان (مهيبان هائلان) أي فظان غلظان شعورهما الى أقدمهما تلعب النار بين أنيابهما يشقان الارض بهما كلاهما كالرعد الفاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد (يقعدان العبد في قبره) أي بعد تمام دفنه هذا في حق القبور وفي غيره بعد الموت

ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لا اله الا الله ما تقرر به شهادة الرسول وهو قول محمد رسول الله وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت وأوله سؤال منكرو ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد في قبره

(سويا) تاما (ذاروح وجسد) كامل الخواس وأفتى الشمس الرمي بان السؤال على الرأس وحده ان
انفصل لوجود أدلة النطق وأفتى الحافظ السيوطي بان الميت اذا نقل لا يسئل حتى يدفن قال بعضهم ومثله
المصلوب (فيسألانه) أو أحدهما يترفقان بالمؤمن وينتهران المنافق والكافر ولو غرقت أعضاؤه أو
أكلته السباع في أجوافها وكذا الغريق والحريق وان ذرى في الریح (عن التوحيد) أى وحدانية
الله تعالى (والرسالة) أى رسالة الانبياء عليهم السلام وما بلغوا وقال القرطبي اختلفت الاحاديث في
كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يسئل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسئل
عن كلها اه وهذا السؤال خاص بهذه الامة والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون
والكافرون وورد في حق جماعة انهم لا يسئلون كالمرباط والشهيد بأنواعه والمراد به التخفيف
لامطالعة في سؤال الاطفال الوقف وحرم السيوطي بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة لاجن
(ويقولان له) كل أحد بلسانه أو بالسريانية أو بالعربية مطلقا ثلاثة أقوال (من ربك) الذى خلقك
وسؤالك ورزقك (وما دينك) الذى كنت عليه (ومن نبيك) الذى أرسل اليك وأمرت باتباعه ونقل
السيوطي ان السؤال يقع بالسريانية وهذا صورته اتره كاره اترح صالح حين وهى خمس كلمات تعريها
اتره قم يا عبد الله كاره الى ملائكة الله اترح ما كنت تصنع في دار الدنيا صالح من ربك وما دينك وعقيدتك
حين ما هذا الذى مت عليه (وهما فتانا القبر) مثنى فتان مبالغة في التفتين والامتحان وقد لحق بهما
غيرهما من الصور الهائلة فيقال للكل فتانان أعادنا الله منهما (وسؤالهما أول فتنة بعد الموت) يحصل في
القبر أى هذا السؤال هو نفس الفتنة وهى الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت أو البنا أو الى الملائكة
لاحاطة علمه بكل شئ (وان يؤمن بعذاب القبر) ومنه ضغطته وهو انضمام اللحد بعرضه الى بعض ومنه
الحديث لو سلم أحد من ضغطة القبر سلم منها سعد وفي رواية لقد تضايقت على هذا العبد الصالح قبره حتى
فرج الله عنه وفي أخرى لقد ضمه ثم فرج الله عنه (وانه حق) ثابت لما في حديث مسلم المرفوع ان هذه
الامة تتبلى في قبورها فلولا أن لا تدافو الدعوت الله ان يسعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه ثم أقبلي
صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال ترمذوا بالله من عذاب القبر الحديث وفي البخارى عن أسماء بنت
أبي بكر قالت قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فذكر فتنة القبر التى يفتن بها المرء فلما ذكر
ذلك ضج المسلمون ضجة ثم قال (و) انه (حكمة) من الله تعالى (وعدل) منه لانه مالك الاعيان حقيقة
ولمالك التصرف في ملكه كيف يشاء الامر أمره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل (على الجسم والروح)
معاً كما هو مذهب أهل السنة (على ما يشاء) لمن يكون من أهل العذاب وحكمة الله تعالى فيه اظهار
ما كتبه العباد في الدنيا من كفر وإيمان أو طاعة أو عصيان ليباهى الله بهم الملائكة أو ليفضحوا عندهم
وجمل القول فيه ان عذاب القبر هو عذاب البرزخ وأضيف الى القبر لانه الغالب والافضل ميت أراد الله
تعذيبه ناله ما أراد قبره ولم يقبر ومحل الروح والبدن جميعا باتفاق وبعد إعادة الروح اليه أو الى جزء منه
على قول من قال ان المعذب بعض الجسد وهو قسمان دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة
ومما يجب اعتقاده ان نعيم القبر حق لما ورد في ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمنى هذه الامة كما انه
لا يختص بالمقبور ولا بالمكافين فيكون ان زال عقله أيضا وتغيب الحالة التى زال عقله وهو عليها من كفر
وإيمان ونحوهما ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه واملائه بالروح والريحان
وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا محمول على الحقيقة عند العلماء ومما يجب اعتقاده ان البعث حق
وهو أعادتهم بعد احيائهم بجميع أجزائهم الاصلية التى من شأنها البقاء من أول العمر الى آخره تدور
بذلك الآيات والاشعار وأكثرها لا يحتمل التأويل لافرق في ذلك بين من يحاسب كالمكاف وغيره كما
صححه النووي واختاره والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع جميع

سويا ذاروح وجسد
فيسألانه عن التوحيد
والرسالة ويقولان من
ربك وما دينك ومن نبيك
وهما فتانا القبر وسؤالهما
أول فتنة بعد الموت وان
يؤمن بعذاب القبر وأنه
حق وحكمه عدل على
الجسم والروح على ما يشاء

الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها وان اعادة الاجسام عن عدم محض فيوجد ههنا الله تعالى بعد انعامها
بالسكينة وقيل عن تفريق محض فيذهب الله العين والاثر جميعا بحيث لا يبقى في الجسم جوهر ان فردان
على الاتصال وعلى القول الاول يكون الجسم الثاني هو الاول المعدوم بعينه لا مثله وفي اعادة العرض القائم
بالاجسام تبعا لمحله مذهبان الاول تعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة وهو قول
الاشعري والثاني امتناع اعادة افعال المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو قول الفلاسفة
وبعض المعتزلة والكرامية والخوارزمي والاول الرازي وفي جواز اعادة الزمن قولان وبما يجب اعتقاده
ان اليوم الاخر حق وهو من يوم الحشر الى ما لا يتناهى اولى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار
ويدخل في جملة أمور الاخرة اعتقاد أن أخذ الصحف حق وهي كتب الاعمال التي تكتبها الملائكة
ما فعلوها في الدنيا والرافع للصحف الرجح من خزنة تحت العرش وان كل أحد يدعى فيعطى صحيفته اما باليمين
وهو المؤمن الطائع أو بالشمال وهو الكافر والمؤمن العامى ملحق بالطائعين على المشهور ومن أمور اليوم
الاخر الميزان وغيره وقد ذكر ذلك في قوله (وأن يؤمن بالميزان) والوزن لغة معرفة كمية بأخرى على
وجه مخصوص والجل على الحقيقة ممكن لكن نفسا عن تعيين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب ثم
عرف المصنف الميزان فقال (ذى السكتين واللسان) كفة للحسنات وهي من نور والاخرى من ظلمة وهي
للسيئات (وصفته) أى الميزان (في العظم انه) أى كل كفة منه (مثل طباق السموات والارض)
وفي حديث سلمان رضى الله عنه أنه قال توضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت فيهن السموات والارض
لوسعتن وفي حديث آخر ان الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله ويؤتى بالميزان فتنصب بين
يدى الله تعالى كفة للحسنات عن يمين العرش مقابلة للجنة وكفة للسيئات عن يسار العرش مقابلة للنار
ثم ان المشهور انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال فاورد بصيغة الجمع فى الآيات والآثار
للتعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها نصف من عمله (توزن فيه الاعمال)
أى أعمال العباد المكافين فخرج بذلك الملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصا على
القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان كما يأتي وكذا خرج منه الاطفال والانبيا عليهم السلام تشرىفا
لقدرهم وكذا من يدخل من الباب الايمن من هذه الامة كما ورد في حديث (بقدرته الله تعالى) ولطيف
حكيمته وبديع صنيعته والممسك بالميزان جبريل عليه السلام (والصريح يومئذ مثاقيل الذر والخردل)
الصريح بالصاد والسين المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جيم معربة يقال اتزن منى بالصنجة الراجحة
وأكثر الجوهري السين والمثاقيل جمع مثقال والذر ما رمى في ضوء الشمس والخردل معروف (تحقيقا
لتمام) صفة (العدل) بمقتضى الحكمة وهل الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد أو أعيان
الاعمال قولان الاول ذهب اليه جمهور المفسرين والامام أبو المعالي واستقر به ابن عطية وأشار اليه
المصنف بقوله (وتطرح صحائف الحسنات) وهي الاعمال الصالحة بعد ان تصور (في صورة حسنة)
نورانية (في كفة النور) وهي اليمنى المعدة للحسنات (فيثقل بها الميزان على قدر درجته عند الله تعالى
بفضل الله) سبحانه وتعالى (وتطرح صحائف السيئات) وهي الاعمال السيئة بعد ان تصور (في صورة
قبیحة) ظلمانية (في كفة الظلمة) وهي الشمال المعدة للسيئات (فيثقل بها الميزان بعدل الله) سبحانه
وتعالى ولا تمنع قلب الحقائق خرقا للعادة وقيل يخلق الله أجساما على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها
ومن فوائد الوزن امتحان العباد بالاعمال بالغيب في الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة
وتعرف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر وادامة النجاة عليهم والله الموفق (وأن يؤمن بأن الصراط
حق) ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة (وهو) لغة الطريق الواضح لانه يبلغ المارة وشرعا (جسر
مردود على متن جهنم) يرد الاولون والاخرون ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة (أحد)

وأن يؤمن بالميزان ذى
السكتين واللسان وصفته
فى العظم أنه مثل طبقات
السموات والارض توزن
فيه الاعمال بقدرته الله
تعالى والصريح يومئذ مثاقيل
الذر والخردل تحقيقا لتمام
العدل وتوضع صحائف
الحسنات فى صورة حسنة
فى كفة النور فيثقل بها
الميزان على قدر درجتها
عند الله بفضل الله وتطرح
صحائف السيئات فى صورة
قبيحة فى كفة الظلمة فيثقل
بها الميزان بعدل الله وأن
يؤمن بأن الصراط حق
وهو جسر مردود على متن
جهنم أحد

من السيف وأدق من الشعر) ومذهب أهل السنة بقاءه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته إليه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتزلة وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف صعود وألف هبوط وألف استواء وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه وفي حافته كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به وفيه سبع قناطر يسئل العبد عذر كل واحد عن نوع من العبادات ومرور العباد عليه متفاوت في سرعة النجاة وعدمها وهم فريقان وقد أشار إلى ذلك المصنف بقوله (تزل به أقدام الكافرين) والمنافقين (بحكمة الله تعالى فتعوى به في النار) أما على الدوام والتأييد كهؤلاء إلى مدة يريد الله تعالى ثم ينجو كـ بعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب هذا القسم الأول وأشار إلى القسم الثاني بقوله (وتثبت عليه أقدام المؤمنين) وهم أهل رجحان الأعمال الصالحة والساالمون منهم من السابقين من خصهم الله بسابقة الحسن (بفضل الله تعالى) وهم الذين يجوزون كعارفة العين وبعدهم كالبرق الخاطف وبعدهم كالريح المعاصف وبعدهم كالطير وبعدهم كالجواد السابق ثم الجواز سعيًا ومشياً وحبوا على حسب تفاوت الأعمال ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ومن هنا كان دقيقاً في حق قوم وعريضاً في حق آخرين وهو واحد في نفسه (فيساقون إلى دار القرار) أي الجنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وإن نصير الجنة أسراً لقلوبهم وليتحسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور ومما يجب اعتقاده أن العرش حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام وهو أول مخلوق لله تعالى في قول ومما يجب اعتقاده أن الكرسي حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصحيح ومما يجب اعتقاده أن القلم حق ثابت وهو عظيم نوراني خلقه الله تعالى وأمره يكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن اللوح حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني كتب فيه القلم بأذن الله تعالى ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن كلاً من الكتابين على العباد أعمالهم في الدنيا والكتابين في اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكتابين من صحف الحفظة كتاباً بوضع تحت العرش حق ثابت (وأن يؤمن بالحوض المورود) وهو (حوض) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم) الذي يعطاه في الآخرة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب تردده هذه الأمة وعند مسلم من حديث أنس في نزولنا أعطينا لك الكون وهو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة وعندهما من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد أنافراطكم على الحوض ومن حديث ابن عمر أمامكم حوض كلين جرباء وأذرح وقال العباسي كابينكم وبين جرباء وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض في الصحيح من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبي ذر وجابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسما وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي في جزء استوعب فيه وطواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله الحافظ ابن حجر (ويشرب منه المؤمنون) الذين وفوا بعهدهم الله وميثاقه وما تواتر على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمنى الأمم السابقة لكنه خلاف طواهر الأحاديث أنه لا يرد المؤمنون هذه الأمة لأن كل أمة إنما ترد حوض نبينا وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالأحاديث البالغة مبالغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالأسناد (قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط) على الصحيح ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد وإنما الواجب اعتقاد ثبوته (من شرب منه شربة لم يظمأ) أي لم يعطش (بعدها) أي بعد تلك الشربة (أبدأ عرضه مبصرة شهر ماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عدد نجوم السماء) ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما رفعه حوضي مبصرة شهر زواياها سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبدأ له ما في حديث

من السيف وأدق من
الشعرة تزل به أقدام
الكافرين بحكم الله سبحانه
فتعوى بهم إلى النار
وتثبت عليه أقدام المؤمنين
بفضل الله فيساقون إلى دار
القرار وأن يؤمن بالحوض
المورود حوض محمد صلى
الله عليه وسلم يشرب منه
المؤمنون قبل دخول الجنة
وبعد جواز الصراط
من شرب منه شربة لم يظمأ
بعدها أبدأ عرضه مبصرة
شهر ماؤه أشد بياضاً من
اللبن وأحلى من العسل
حوله أباريق عدد نجوم
السماء

أنس فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء وفي رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء وفي رواية أخرى له عدد النجوم وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام من صفة نبينا عليه الصلاة والسلام له حوض أبعد من مكة إلى مطلع الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله لون كل شراب الجنة وطعم كل شراب الجنة (فيه ميزابان يصبان من الكوثر) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان يصب فيه ميزابان عذابه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق وروى أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوني فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الخوض وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والخوض وهي مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم (وان يؤمن بالحساب) جاعذ كره في حديث عمر رفعه أخرجه البيهقي في البعث وهو توقف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم وأول من يحاسب هذه الامة (وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب) ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها من نوقش الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض (والى مسامح فيه) كل ذلك بكيفية مختلفة فمنه اليسير والعسير والسرو والجهر والتوبيخ والفضل والعدل (والى من يدخل الجنة بغير حساب) كالسبعين ألفا (وهم المقررون) وأفضلهم أبو بكر رضي الله عنه فلا يحاسب لما روى من فروع عائشة رضي الله عنها الناس كلهم يحاسبون إلا أبا بكر وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عرضت على الامم فقيل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب وبمسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا زاد أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة قال عمر فها استردته قال قد استردته فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفا قال عمر فها استردته قال قد استردته فأعطاني هكذا وفرج عبد الله بن بكر بن يديه الحديث (فيسأل الله تعالى من يشاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين) ففي البخاري من حديث أبي سعيد رفعه يدعى نوح يوم القيامة فيقول لبنيك وسعيدك يا رب فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لامة فيقولون ما تأنا من نذير فيقول من شهدك فيقول محمد وأمتي الحديث ولابن ماجه يحيى النبي يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت قوله الحديث (ويسأل المبتدعة عن السنة) فعند ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم في شيء من القدر سئل عنه يوم القيامة ومن حديث أبي هريرة ما من داع يدعو إلى شيء الا وقف يوم القيامة لازما لدعوة مادعا اليه وان دعا رجل رجلا (ويسأل المسلمين عن الاعمال) قولا كانت أفعلا أو اعتقادا مكسوبة أو لا بعد أخذها كتبها خيرا كانت أو شرا تفصيلا لا بالوزن وعند أصحاب السنن الاربعة من حديث أبي هريرة أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلاته الحديث وسبأني في الصلاة (وأن يؤمن باخراج عصاة الموحدين من النار) هي دار العذاب بجميع طباقها السبع ولا جبر لها سوى بني آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله قيل وكذا أحجار الكبريت لشدة اتقادها (بعد الانتقام) ولا يدوم عذابهم مدة بقائهم بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم الله مقدارها فلا يحبون حتى يخرجوا منها (حتى لا يبقى في جهنم) وهي الطبقة العليا من النار وهي التي فيها العصاة من الموحدين وهذه الطبقة هي التي تخلى وأمامها عذابا فلا تخلى من أهلها معذبين فيها تخليدا كتحليل أهل الجنة وينبت على شفير الطبقة العليا فيما قيل الجرجير (موحد) بفضل الله تعالى ففي الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمة من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن أراد أن يرجه ممن يقول لا اله الا الله الحديث وفي حديث عبد الله بن عمرو يأتى على النار زمان تنفخ في الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني من الموحدين أهل الطبقة العليا فاذا لم يبق فيها أحد غير الكفار

فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب وإلى مسامح فيه وإلى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقررون فيسأل الله تعالى من شاء من الانبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين ويسأل المبتدعة عن السنة ويسأل المسلمين عن الاعمال وان يؤمن باخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبقى في جهنم موحد بفضل الله تعالى فلا يخلد في النار موحد

أتى بالموت في صورة كبش فيذبح بين الجنة والنار ويعرفه كل أحد من الفريقين كما في السنن الأربعة
(وأن يؤمن بشفاعته الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه من
حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه وفيه يشفع يوم القيامة ثلاثة الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء
وقد تقدم في كتاب العلم وأعلم أن الشفاعة لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير للغير وهنا واجبات ثلاثة
يتبعن اعتقادها على كل مكاف الأول كونه صلى الله عليه وسلم شافعا والثاني كونه صلى الله عليه وسلم
مشفعا أي مقبول الشفاعة والثالث كونه صلى الله عليه وسلم مقدما على غيره من جميع الأنبياء والمرسلين
والملائكة فيتبعن اعتقاد أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان له شفاعات الآن أعظمها شفاعته صلى الله عليه
وسلم المختصة به للأراحة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانيا في ادخال قوم الجنة بغير حساب
وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم كما قاله النووي ثالثا فيمن استحق دخول النار أن لا يدخلها وتردد
النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم قال السبكي لأنه لم يرد نص صريح بشيئ الاختصاص ولا بغيره
رابعها في اخراج الموحدين من النار ويشاركه في هذه الأنبياء والملائكة والمؤمنون وفصل الاضي عياض
فقال ان كانت هذه الشفاعة لخراج من في قلبه مثقال ذرة من إيمان اختصت به صلى الله عليه وسلم
والا شاركه غيره فيها خامسها في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به صلى الله
عليه وسلم سادسها في جماعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات سابعها فيمن دخل
في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أي طالب وأي لهب ثامنها
في اطفال المشركين أن لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي وإياه واعتقاد امتناع شفاعته صلى الله عليه
وسلم في أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده ومما يجب اعتقاده شفاعته غيره صلى الله عليه
وسلم من الأنبياء والمرسلين والملائكة (ثم سائر المؤمنين) يشفع (كل على حسب جاهه وقدر منزلته)
ومقامه (عند الله تعالى) في أبواب الكبائر كما جاء في الاخبار الدالة على ذلك (ومن بقي من المؤمنين)
في النار (ولم يكن له شفيع) خاصة (أخرج بفضل الله عز وجل) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد
فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق الأرحم الراحمين فيقبض
قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيرا قط الحديث (فلا يدخل في النار مؤمن بل يخرج منها من كان
في قلبه مثقال ذرة من إيمان) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار
النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان وفي رواية من خردل من
خير وقد استنبط المصنف من قوله أخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالإيمان وحال بينه وبين النطق
به الموت قال وأما من قدر على النطق ولم يفعل حتى مات مع إيقانه بالإيمان بقلبه فيحتمل أن يكون امتناعه
منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يدخل في النار ويحتمل خلافه ورج غيره الثاني فيحتاج إلى تأويل ثم ينبغي
أن يعلم أنه لا يشفع واحد ممن ذكر إلا بعد انتهاء مدة الموائضة * (تنبيه) * هذه الأمور السبعة التي
تقدم بيانها يتحد فيها المتكلم والصوفي والمحدث اذ مبادئها هو النقل اذ النظر انما هو في وقوعها وأما
جوازها فضروري والعقل لا يهتدي إلى وقوع جائز فاضطر واجب إلى السمع وان كان الصوفي يزيد عليها
بالكشف الان الكشف قاهر حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه إلى غيره ولما فرغ المصنف من
ذكر السمعيات شرع في ذكر لواحق المعتقد فقال (وان يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم وترتيبهم)
ودرجاتهم ومنزلاتهم فيعطى كل منهم ما يستحقه من التعظيم (و) يعتقد (ان أفضل الناس بعد النبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر) الصديق (ثم عمر) بن الخطاب (ثم عثمان) بن عفان (ثم علي) بن أبي طالب
(رضي الله عنهم) هكذا ترتيب أفضليتهم على ترتيب خلافتهم هكذا أجمع عليه أهل السنة اذ المسلمون
كانوا لا يقدمون أحدا في الإمامة تشهيا منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم أنه أفضل وأصلح لامة من غيره وفي

وان يؤمن بشفاعته
الانبياء ثم العلماء ثم
الشهداء ثم سائر المؤمنين
كل على حسب جاهه ومنزلته
عند الله تعالى ومن بقي
من المؤمنين ولم يكن له
شفيع أخرج بفضل الله
عز وجل فلا يدخل في النار
مؤمن بل يخرج منها
من كان في قلبه مثقال ذرة
من الإيمان وأن يعتقد
فضل الصحابة رضي الله
عنهم وترتيبهم وأن أفضل
الناس بعد النبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي رضي
الله عنهم

الجوازي من حديث ابن عمر قال كان خير بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فخير أبا بكر ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ولابي داود كان قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين) أمائنا الله عز وجل عليهم بعمومهم وخصوصهم في آي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم بيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة بقوله تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآيات وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدى ولشيوخ من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي ولطبراني من حديث ابن مسعود اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة وفضائلهم عديدة وحقيق على المندمين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هنة فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعفه وان ظهر وكان احاداً لم يقدح فيما علم توأما وشهدت به النصوص (فكل ذلك) أي مما ذكره من قواعد العقائد (مما وردت به الاخبار) من روايات الأئمة السكار (وشهدت به) أي بحكمته (الاستار) من السلف الاختيار (فن اعتقد جميع ذلك) بجملة وتفصيلا (موقفنا) معتمداً عليه (كان من أهل الحق) وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالمعنى كان من الذين حسنت عقائدهم (وعصاة السنة) أي جماعتها والسنة طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وطريقه أصحابه (وفارق رهط الضلال) ال رهط مادون العشرة من الرجال وقيل من سبعة إلى عشرة وقيل إلى أربعين والضلال عن الطريق المستقيم وتضاده الهداية (وحزب البدعة) أي أنصارها والبدعة الفعلة المخالفة للسنة أو ان الراد بالحزب الجماعة فيكون بخلاف مضاف أي جماعة أهل البدعة والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كالمعتزلة والخوارج والكرامية والروافض بأنواعها وأقسامها (فنسأل الله) سبحانه وتعالى من فضله (كل اليقين) في مراتب الاعمان والاحسان (والثبات في الدين) والمراد في العقائد المتعلقة بالدين ونسأل الله كذلك (لكافة المسلمين) وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يحجب دعوة الداعين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهادينا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطف) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها انتهاء الكلام إلى قوله أرحم الراحمين فتكون هذه الجملة من زيادة النسخ وقد حوت العادة في اختتمه تبركاً والله أعلم وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس لليائتين بقية من ربيع الأول سنة ١١٩٣ هـ عز وجل بسوية لا لا من مصر اللهم يسر لنا إتمام ما بقي قاله مؤلفه وكتبه العبد المذنب أبو الفيص محمد مرتضى الحسيني غفر الله له ولجنه وكرمه حامداً لله ومصلحاً ومسلماً ومستغفراً انتهى بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناهي كل صابر

* (الفصل الثاني) من الفصول الأربعة (في) بيان (وجه التدرج) والتمهل (إلى الإرشاد) والهداية (وترتيب درجات الاعتقاد) بالنسبة إلى أهل البداية والتوسط والنهاية (اعلم ان ما ذكرناه) آنفاً (في ترجمة العقيدة) المختصرة (ينبغي ان يقدم) ذلك (إلى الصبي) وهو الغلام الصغير بتعليمه إياها (في أول نشأة) أي في حال صباه (الحفظ) في صدره (حفظاً) يأمن به عن الاغفال عنه ويتمكن ذلك المحفوظ في باطنه حتى يكون نقشاً على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه (ثم لا يزال) مستمراً على ذلك حتى (يتكشف له معناه) وسره وحقيقته (في) حالة (كبره) وهو البلوغ وما بعده (شيئاً فشيئاً) وهذا هو التدرج والترتيب المشار إليهما (فابتدأه) في حقه وحق غيره (الحفظ) بضبط صورها والمدرسة في النفس وتجهدها ورعايتها (ثم ألهمهم) بالتحقق في معانيها (ثم الاعتقاد) أي عقد القلب بآثارها في النفس (والإيقان) بها (والصدق) لما فيها فهذه ثلاث مراتب الأولى الفهم أي إيمانها الحاصلة من ظواهر تلك الألفاظ

وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويثني عليهم كما أنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الآثار فن اعتقد جميع ذلك موقفنا كان من أهل الحق وعصاة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة فنسأل الله كل اليقين وحسن الثبات في الدين لنا ولكافة المسلمين بترجمته أنه أرحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطف

(الفصل الثاني) في وجه التدرج إلى الإرشاد وترتيب درجات الاعتقاد اعلم أن ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يقدم إلى الصبي في أول نشوؤه لحفظه حفظاً ثم لا يزال يتكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً فابتدأه الحفظ ثم الفهم ثم الاعتقاد والإيقان والتصديق به

وذلك مما يحصل في الصبي

بغير برهان فن فضل الله سبحانه على قلب الانسان أن شرحه في أول نشوئه للايمان من غير حاجة الى حجة وبرهان وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته وثباته في نفس الصبي والعامى حتى يترسخ ولا يتزلزل وليس الطريق في تقويته وثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقرآنة الحديث ومعاينه ويستغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلة القرآن ويحججه بما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسرى اليه من مشاهدة الصالحين وبمجالستهم وسماهم وسماعهم وهما لهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له فيكون أول التلقين كاللقاء بذري في الصدر وتكون هذه الأسباب كالسقي والتربية له حتى ينمو ذلك البذر ويقتوي و يرتفع على ساق المثانة (شجرة طيبة) نافعة (راسخة) قوية (أصلها ثابت) في

الثانية عقد القلب على ذلك المعنى الذي فهمه الثالثة التصديق بذلك بانه حق بالمعنى الذي أراد الله ورسوله على الوجه الذي قاله وان كان لا يقف على حقيقته فالتصديق لا يكون إلا بعد التصور والايمان أنما يكون بعد التفهيم ولا يعتد صدق قائلها فيها إلا إذا فهم معنى ألفاظها فلذلك قدم الفهم على الاعتقاد على التصديق (وذلك) القدر (مما يحصل) ويتيسر (في الصبي) والعامى (بغير برهان) ودليل (فن فضل الله تعالى) وكما نعمته (على قلب الانسان شرحه) وانفساحه (في أول نشوئه) وظهوره (الى الايمان من غير حاجة الى) إقامة (حجة) على اثباته أ (وبرهان) بإيراد الأدلة الذي يقتضى الصدق أبداً لأن التصديق بالأمور الجارية ليس بحال وكل عاقل يعلم أنه أريد بهذه الألفاظ معان وان كل اسم فله معنى إذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد بذلك المسمى فيمكنه أن يعتد كونه كاذباً بخبر عنه على خلاف ما هو عليه ويمكنه أن يعتد كونه صادقاً بخبر عنه على ما هو عليه فهذا يقول على سبيل الاجمال يمكن أن يفهم من هذه الألفاظ أموراً جارية غير مفصلة ويمكنه التصديق بها (وكيف ينكر ذلك وجميع عقائد العوام) من السوقة وأهل البادية (بمبادئ التلقين المجرد) عن الأدلة (والتعليم المحض) الخالص من غير أن يشوبه شيء آخر سواء (نعم يكون الاعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد) للغير (غير خال عن نوع من الضعف) والوهاء (في الابتداء) أى في أول الامر لكن (على معنى أنه يقبل الإزالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته وثباته في نفس الصبي والعامى حتى يترسخ) ذلك فيه (فلا يتزلزل) بالاضطراب (وليس الطريق في تقويته وثباته) في نفسه (أن يعلم) كل منهما (صناعة الجدل والكلام) كما هو المتبادر الى الأذهان إذا الكلام والجدل علم لفظي وأكثره احتمال وهوى وهو عمل النفس وتخليق الفهم (بل) طريقه اللاتق لحواله ان (يشتغل بقراءة القرآن) وفي نسخة بتلاوة القرآن وهى والقراءة مترادفات ومنهم من فرق بينهما كما تقدم آنفاً وهذا الاشتغال أعم من ان يكون حفظاً في الصدر أو التكرار فيه (و) معرفة (تفسيره) أى الكشف عن معانى ظواهر ألفاظه على قدر ما يصل اليه فهمه (و) ان يشتغل في (قراءة الحديث) المجموع في كتب معلومة وثوق بها ويحضى فيها بمتلقى ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها (و) معرفة (معانيه) الظاهرة للفهام (و) ان (يشتغل) مع ذلك (بوظائف العبادات) وأجلها المحافظة على الفرائض بواجباتها وأركانها وسننها ولم يذكر الاشتغال بعلم الفقه لانه حاصل من القرآن والحديث اذ كتب الحديث المؤلفة غالبها على ترتيب أبواب الفقه وان يشتغل في أثناء ذلك بمجالسة الاخبار الصالحين من أهل المعارف والأذواق الذين سببهم في وجوههم من آثار السجود واذا ذكر الله (فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً) وثباتاً (بما يقرع سمعه من أدلة القرآن) الباهرة وبحججه القاهرة وقرعها للسمع كناية عن وصولها اليه بشدة (وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث) الدالة على المقصود (وفوائدها) المستنبطة فيها (وبما يسطع عليه) أى على قلبه ويلوح (من أنوار العبادات) أى الحاصل منها (و) من (وظائفها) اللاتحقة على ظاهره وباطنه فن كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار رأى وجه قلبه (وبما يسرى اليه من) بركات (مشاهدة الصالحين) من عباد الله (وبمجالستهم) وملاحظتهم ومؤانستهم وآدابهم (وسماهم) الظاهر المعمور بالأنوار (وهما لهم) في حركاتهم وسكناتهم (في الخضوع لله تعالى) بسكون الجوارح وتلقى الواردات الالهية (والخوف منه) والاستشعار بهيمته (والاستكانة) أى التذلل وشغل اللسان بذكره وحفظ القلب عن حضور ما سواه فيه (فيكون من أول اليقين كاللقاء بذرى) أرض (الصدر وتكون هذه الأسباب) المذكورة بحملتها (كالسقى والتربية له) فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء لذلك البذر ومنه حياته الأصلية اذ لولاهما لذهى وأنوار العبادات ومجالسة الاخبار بمنزلة التربة التي يحفظه عما يضره (حتى ينمو ذلك البذر) نمو ظاهره (ويقوى) أصله (ويرتفع) على ساق المثانة (شجرة طيبة) نافعة (راسخة) قوية (أصلها ثابت) في

حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت

أرض القلب (وفرعها) الزاكي مرتفع (في السماء) تجتني منها ثمرات المعارف والاهتداء (وينبغي أن يحرس) أي يسان (سمعه) في أثناء ذلك (من) طرق (الجدال) والمخاصمات (والكلام) والمناقضات (غاية الحراسة) على قدر الامكان (فإن ما يشوشه الجدل) والكلام (أكثر مما يفسده) ويؤلمه (وما يفسده أكثر مما يصلحه) نظر إلى ما يودع في قلبه شبه الخصوم فربما أتوا لتزول وتبقى آثارها فيتعلق قلبه بها فهذا أول افساده وأما ما يترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر (بل تقويته بالجدل بضاهي) أي يشابه (ضرب الشجرة بالمذقة) بكسر الميم (من الحديد) أو بإيداع المسامير فيها (رجاء تقويتها فان تكسير أجزائها) باللات الحديد (ربما تفتتها وتكسرها) وفي نسخة ويفسدها أي يكون سبيلها تكسير كلها واعدائها بالمرّة (وهو الاغلب) في الاحوال (والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً) واضحاً (وناهيك بالعيان) أي المباشرة (برهاناً) جليلاً يحتاج إلى تقريره ببرهان آخر فالمنصف في الجاهل العوام فان قلت ان لم ينصرف قلب العايم عن التفكير لتشوّفه إلى البحث فطريقه فأقول طريقه ان يشغل نفسه بالعبادة وقراءة القرآن والذي كروا ان لم يقدر فبعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو حساب أو طب أو فقه فان لم يمكنه فحرفة أو صناعة أو لول الحراثة أو الحياكة فان لم يقدر فباعب أوله فان لم يقدر فيحدث نفسه هول القيامة والخسر والنشر والحساب وكل ذلك خير له من الغوص في هذا البحر البعيد فقه العظيم خطره وضرره بل لو اشتغل العايم بالله ولا بالعبادات البدنية ربما كان أسلم له من ان يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشرك فان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان قلت العايم اذا لم تستكن نفسه إلى الاعتقادات الدينية لا بدليل فهل يجوز ان يذكر له الدلائل فان جوزت ذلك فقد رخصت له في التفكير والنظر وأي فرق بين هذا النظر وغيره وان منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم إيمانه الا به فالجواب اني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر ولا يمارى فيه الامراء ظاهراً ولا يتفكر فيه الا تفكراً سهلاً جليلاً ولا يعنى في التفكير ولا يغفل فيه غاية الا يغال في البحث وأدلة هذه الامور الاربعة مذكورة في القرآن وهي قريب من خمسمائة جعناها في جواهر القرآن فلا ينبغي أن يزاد عليه فان قبل هذه هي الادلة ولا يمنعونها عنها وكل ذلك يدرك بنظر العقل وتأويله فان فتح للعايم في باب النظر فليفتح مطلقاً أو بسد مطلقاً بطريق النظر وليكيف ليقاد من غير نظر فالجواب أن الادلة تنقسم إلى ما يحتاج فيه إلى تفكير وتدقيق خارج عن تدقيق العايم وقدرته وإلى ما هو جلي سابق إلى الافهام ببادئ الرأي وأقل النظر بل يشترك كافة الناس بسهولة لا خطر فيه وما يفقر إلى التدقيق فليس على قدم وسعة أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الا كثرون بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي والرجل القوى وسائر الادلة كالأطعمة التي ينتفع بها الاقوياء مرة وعرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً ولهذا قلنا ان أدلة القرآن أيضاً ينبغي أن يصغى اليها اصغاه إلى كلام جلي ولا يمارى فيه الامراء ظاهراً ولا يكف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه اشكال ثم اشتغاله بحله فهو بدعة وضرره في حق عموم الخلق ظاهر فهذا الذي ينبغي أن يتوقى والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة وما ناز من الفتن بين الخلق منذ نبغ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع سلامة العصر الأول عن مثل ذلك ودليله انهم ما خاضوا في ذلك ولا سلكوا مسلك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا لجزء منهم عن ذلك ولو علموا أن ذلك نافع لا طنبوا فيه وخاضوا في تضرر الادلة خصوصاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض (ففسس عقيدة أهل الصلاح) والرشد (والتيق من عوام الناس) وطائفتها (بعقيدة المتكلمين والمجادلين) أي علماء الكلام والجدل (فترى اعتقاد العايم) منهم (في

وفرعها في السماء وينبغي أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة فان ما يشوشه الجدل أكثر مما يفسده وما يصلحه أكثر مما يصلحه بل تقويته بالجدل تضاهي ضرب الشجرة بالمذقة من الحديد رجاء تقويتها بان تكسر أجزائها وربما يفتتها بذلك ويفسدها وهو الاغلب والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً فناهيك بالعيان برهاناً ففسس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العايم في

الثبات) والموثق (كالطود الشاخي) أي الجبل العالي الذي (لا تحركه الدواهي) أي الشدائد
(والصواعق) جمع صاعقة (و) ترى (عقيدة المتكلم الحارثي باعتقاده بتقسيمات الجدول) وأتباعه
بالادلة العقلية الجدلية (تخطيط مرسل في الهواء تفيثه) أي تحركه (الريح) وفي نسخة لرياح مرة
هكذا ومرة هكذا) فأمره إلى غاية الضعف (الا من سمع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه) أي تلقاه وتلقفه
(تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد) كذلك (تقليدا ولا فرق في التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم نفس
المدلول) الذي أقيم عليه ذلك الدليل (فتلقين الدليل شيء والاستقلال بالنظر) والبحث فيه (شيء آخر
بعيد عنه) وهذا ظاهر (ثم الصبي إذا وقع نشؤه) أي مبدأ حله (على هذه العقيدة) وتمكنت من
قلبه (ان اشتغل بكسب الدنيا) كالجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (لم ينفخ له غيرها)
لعدم انتقاله منها إلى حالة أخرى منها (ولكنه سلم في الآخرة) عن المؤاخذه والمعاقبة (باعتقاد الحق)
المطابق للواقع أشار لذلك غير واحد من الأئمة (اذلم يكلف الشرع أجلاف العرب) من أهل البوادي
(أكثر من التصديق الجازم) القاطع (بظاهر هذه العقيدة) ثم تم (فاما البحث والتفتيش) وامعان
النظر وإجالة الفكر (وتكلف نظم الأدلة) وتنسيق البراهين (فلم يكفوه أصلا) ومن شاهد أحوال
الاولين انكشف له الامر قال المصنف في الاملاء اعلم أن أهل الاعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه
بالادلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات الاولى أن يعتقد أحدهم جميع أركان الايمان على ما يكمل
عليه في الغالب لكنه على طريق التقليد الثانية أن لا يعتقد الا بعض الأركان مما فيه خلاف اذا انفرد
ولم يضاف اليه في اعتقاده سواء هل يكون به مؤمنا أو مسلما مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو
يعتقد انه موجود حتى لا غير وأمثال هذه التقررات ويخلو عن اعتقاد باقي الصفات خلوا كاملا
لا يعتقد فيها حقولا بطلا الثالثة أن يعتقد الوجود كما قلناه أو الوجود والوحدانية والحياة وفي باقي
الصفات على ما لا يوافق الحق بما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح والذي يدل عليه العلم ويستنبط
من ظواهر الشرع أن أرباب الحالة الاولى والله أعلم على سبيل نجاة ووصف ايمان واسلام وأمأ أهل
الحالة الثانية فالتقدمون من السلف لم يشتهر عنهم في صورة هذه المسئلة ما يخرج صاحب هذه العقيدة
عن حكم الايمان والاسلام والمتأخرون مختلفون وكثير خاف أن يخرج من اعتقد وجود الله تعالى
واظهار الاقرار به ونبيه صلى الله عليه وسلم من الاسلام ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الاجلاف
والرعيان وضعفاء النساء والاتباع هذا عقده بلا مزيد عليه ولو سألوا واستكشفوا عن الله عز وجل
هل له ارادة أو كلام أو بقاء أو ماشا كل ذلك وهل له صفات معنوية ليست هي هو ولا هي غيره ربما
وجدوا ويحجلون ذلك ولا يعقلون وجه ما يخاطبون به وكيف يخرج من اعتقد وجود الله تعالى ووحدانيته
تعالى مع الاقرار بالنبوة من حكم الاسلام والنبي صلى الله عليه وسلم قد رفع القتال والقتل عنهم فأوجب
حكم الايمان والاسلام لمن قال لا اله الا الله وعقد عاها وهذه الكلمة لا تقتضي أكثر من اعتقاد الوجود
والوحدة في الظاهر وعلى البديهة من غير نظر ثم سمعنا عن قالها في صدر الاسلام ولم يعلم بعدها الا
فرائض الوضوء والصلاة وهيئات الاعمال البدنية والكشف عن اذى المسلم ولم يبلغنا انهم تدارسوا علم
الصفات وأحوالها ولاهل الله عالم يعلم أو عالم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشياء هذه المعارف
ولا يدفع ظهور هذا الامعان أو جاهل بسيرة السلف وما جرى بينهم ويدل على قوة هذا الجانب في
الشرع ان من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يذعن إلى تعلم ما زاد على ما عنده
لم يفت أحد بقتله ولا باسترقاقه والحكم عليه بالخلود في النار عسير جدا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع
بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة اه المقصود منه (وان أراد أن يكون من السلكي طريق الآخرة)
وقطع عنه شواغل الدنيا (وساعده) مع ذلك (التوفيق) الالهي (حتى اشتغل بالعمل) بما علمه (ولازم)

الثبات كالطود الشاخي
لا تحركه الدواهي
والصواعق وعقيدة
المتكلم الحارثي واعتقاده
بتقسيمات الجدول تخطيط
مرسل في الهواء تفيثه
الرياح مرة هكذا ومرة
هكذا الا من سمع منهم دليل
الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما
تلقف نفس الاعتقاد
تقليدا الا لا فرق في التقليد
بين تعلم الدليل أو تعلم
المدلول فتلقين الدليل
شيء والاستقلال بالنظر
شيء آخر بعيد عنه ثم
الصبي اذا وقع نشؤه على
هذه العقيدة ان اشتغل
بكسب الدنيا لم ينفخ له
غيرها ولكنه سلم
في الآخرة باعتقاد أهل
الحق اذ لم يكلف الشرع
اجلاف العرب أكثر من
التصديق الجازم بظاهر
هذه العقائد فاما البحث
والتفتيش وتكلف نظم
الادلة فلم يكفوه أصلا وان
أراد أن يكون من السلكي
طريق الآخرة وساعده
التوفيق حتى اشتغل بالعمل
ولازم

التقوى) والخشية (ونهى النفس) الامارة (عن الهوى) عن كل ما تستلذه وتقبل اليه (واشتغل بالرياضة) الشرعية (والمجاهدة) المعنوية (انفتحت له أبواب) وطرق (من الهداية) ما (تكشف عن حقائق) هذه (العقيدة) وتفسح عن رموزها وأسرارها (بنور الهى يقذف في قلبه بسبب) تلك (المجاهدة تحقيقاً للوعده تعالى) السابق (اذ قال) في كتابه العزيز (والذين جاهدوا فىنا) أى أعداءهم لاجلنا (لنهدىهم سبلنا) أى الطرق الموصلة اليها (وان الله مع المحسنين) بالنصر والاعانة والتوفيق وقد تقدم أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية في كتاب العلم (وهو الجوهر النفس الذى هو غاية ايمان الصديقين والمقربين) أما المقربون فهم أرباب المقام الثالث في التوحيد وهؤلاء أو علامة الحدوث في المخلوقات لأنحة وعانوا حالات الافتقار الى الله عز وجل وانجحة وسمعوا جميعها تدل على التوحيد راشدة ناصحة ثم رأوا الله عز وجل بايمان قلوبهم وشاهدوه بغير أرواحهم ولاخطوا بجلاله وجماله بخفى أسرارهم وهم مع ذلك فى درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم فى اليقين وصفاء القلب وأما الصديقون فهم أهل المرتبة الرابعة فى التوحيد وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الاشياء بعد ذلك فلم يروا فى الدارين غيره ولاطاعوا فى الوجود على سواء والمريدون فى الغالب لابد لهم أن يحلوا فى المرتبة الثالثة وهى توحيد المقربين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون الى المرتبة الرابعة وأما المرادون فهم فى الغالب مبتدئون بمقامهم الاخير وهى المرتبة الرابعة وهم يكتفون فيها من أهل هذا المقام يكون القاطب والاولاد والبلاء ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والخبباء والشهداء والصالحون (والله الاشارة بالسر الذى وقر فى قلب أبى بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق) لما تقدم فى كتاب العلم ما سبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام ولكن بسر وقر فى صدره (وانكشف ذلك السر) الذى سبق حضرة الصديق به فى سيره الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الاشياء قبله (بل تلك الاسرار) التى تنشأ لأرباب المقام الثالث (له درجات) متنوعة لاهله فى القرب والبعد (بحسب درجات المجاهدة) (بحسب درجات الباطن فى النظافة والطهارة) بتفريغه (عن سوى الله وفى الاستضاءة بنور اليقين) والمعرفة والعقل وفى عبادة السر بمشاهدة المحبوب (وذلك كتنافوت الخلق فى أسرار القاطب والفقه وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد) والرياضات (واختلاف الفطرة) التى فطر عليها (فى الذكاء والفطنة) واتقاد الباطن وانقسام كل منهم فى الحالىين كانقسام حفاظ القرآن مثلاً فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيراً منه دون كماله ومن حافظ لجميعه لكنه متلعم فيه ومن حافظه ماهر فى تلاوته غير متوقف فيه (فكلاً لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه) وكل على قدر حفظه منه بما أتبع له من الازل وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم والحاصل مما سبق من كلام المصنف أن الصبيان والعوام لا ينبغي أن يلقنوا بأكثر مما ذكر فى العقيدة المختصرة فان فيها مقنعاً لهم وزجراً عن الوقوع فيما يضرهم وفى معنى العوام كل من لا يوصف بهذه الصفات وهى التجرد لطالب المعرفة والاستعداد لها والخلو عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباحة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام كما ستأتى الاشارة اليها فى كلام المصنف فيما بعد فالخلق المصرح الذى لامرأه فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعنى مذاهب الصحابة والتابعين وتقال المصنف فى الجاهل العوام ان حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب عليهم فى معتقدهم سبعة أمور أحدها التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الكف ثم الامسالك ثم التسليم لأهل المعرفة أما التقديس فأعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وقوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وانه حق على الوجه الذى قاله وأراد به وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقربان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان

التقوى ونهى النفس
عن الهوى واشتغل
بالرياضة والمجاهدة
انفتحت له أبواب من الهداية
تكشف عن حقائق هذه
العقيدة بنور الهى يقذف
فى قلبه بسبب المجاهدة
تحقيقاً للوعده عز وجل
اذ قال والذين جاهدوا فىنا
لنهدىهم سبلنا وان الله مع
المحسنين وهو الجوهر
النفس الذى هو غاية
ايمان الصديقين والمقربين
والله الاشارة بالسر الذى
وقر فى صدر أبى بكر الصديق
رضى الله عنه حيث فضل
به الخلق وانكشف ذلك
السر بل تلك الاسرار له
درجات بحسب درجات
المجاهدة ودرجات الباطن
فى النظافة والطهارة
عن سوى الله تعالى وفى
الاستضاءة بنور اليقين
وذلك كتنافوت الخلق
فى أسرار القاطب والفقه
وسائر العلوم اذ يختلف ذلك
باختلاف الاجتهاد
واختلاف الفطرة فى الذكاء
والفطنة وكلاً لا تنحصر تلك
الدرجات فكذلك هذه

ذلك ليس من شأنه وحرقته وأما لسكوت فانه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة
وانه في خوضه فيه مخاطر بدينه وانه يوشك أن يكفر إن خاض فيه من حيث لا يشعر وأما الامسالك فهو
أن لا يتصرف في تلك الالفاظ الواردة بالتصريف والتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجميع
والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما
الكف فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير والتصريف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد أن ذلك
وان خفي عليه الهجزة فقد لا يخفى على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى الانبياء أو على الصديقين والاولياء
فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في
شيء منها (مسئلة فان قلت تعلم الجدل والكلام) هل هو (مذموم كعلم النجوم) وما يجري مجراه (أو
هو مباح) لا يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه (أو) هو (مندوب اليه) ما الجواب عن ذلك (فاعلم أن
الناس في هذا) المبحث (غلو) أي تجاوزا عن الحد (واسرافا) أي ابعادا في المجاوزة عنه (في أطراف
فن قائل انه بدعة) قبيحة (وحرام) لا يحل الاشتغال به (وان العبدان لقي الله بكل ذنب سوى) وفي
نسخة ما خلا (الشرك خيره من أن يلقاه بالكلام) وهو قول الشافعي كما سيأتي سنده (ومن قائل انه
واجب) تعلمه (وفرض اما على الكفاية) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (أو على الاعيان)
وهو أبعد الاقوال فان الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل انسان أن يكون متكلميا والقاتلون
بوجوبه يقولون (انه أفضل الاعمال) أي الاعتقادية (وعلى القربات) الى الله تعالى (فانه تحقيق
لعلم التوحيد) الذي هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (ونضال) أي
دفاع (عن دين الله تعالى) ابرد شبه المخالفين وابطال براهين الزائغين والواجب العيني في التوحيد ما يخرج
المكاف من التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جليا والكفاية فيه ما يقتدر معه
على تحقيق مسائله واقامة الأدلة التفصيلية عليها وازالة الشبهة عنها إذ يجب كفاية على أهل كل قطر
يشق الوصول منه الى غيره أن يكون فهم من هو متصف بذلك ولا يخفى أن حصول ذلك متوقف على
تعلم علم الكلام (والى التحريم ذهب الأئمة) الاربعة أبو حنيفة (والشافعي ومالك وأحمد بن محمد بن
(حنبل وسفيان) الثوري وأبو يوسف (وجميع أهل الحديث من السلف) الصالحين (قال أبو عبد
الاعلى) هكذا في النسخ وهو يونس بن عبد الاعلى بن موسى بن ميسرة الصوفي أبو موسى المصري الفقيه
المقري ولد سنة ١٧٠ وسمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى
والشافعي واختص به روى عنه مسلم والنسائي وابن ماجه وأبو عوانة وأبو الطاهر المديني وخلق
(سمعت الشافعي رحمه الله تعالى يقول يوما وقد ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمي المعتزلة) قلت
حنس هذا يلقب بالفرد تزقه على الامام أبي يوسف وكان من أصحابه ثم مال الى رأى المعتزلة وصار
يناضل عنهم حتى صار من متكلميهم وقال الربيع كان الشافعي يقول له حفص المنفرد ولا يقول الفرد
(لان يلقى الله تعالى العبد بكل خطيئة ما خلا الشرك خيره من أن يلقاه بشئ من الكلام) روى هذا
القول عن الامام من وجوه أخرجه ابن أبي حاتم في كتاب المناقب له قال سمعت الربيع قال أخبرني
من سمع الشافعي يقول لان يلقى الله المرء بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خيره من أن يلقاه بشئ من
الاهواء رواه غير واحد عن الربيع انه سمع الشافعي يقول وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كان
الشافعي حفصا الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال له الشافعي كفرت بالله العظيم ورواه ابن أبي
حاتم عن الربيع حدثني من أتق به وكنت حاضرا في المجلس فسأقه (ولقد سمعت من حنص كلاما
ما أقدر أن أحكيه) وهو قوله القرآن مخلوق (وقال أيضا قد طلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته
قط) أخرجه اللالكاني من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم حدثنا يونس بن عبد الاعلى قال قال لي

* (مسئلة) * فان قلت
تعلم الجدل والكلام مذموم
كعلم النجوم او هو مباح
أو مندوب اليه فاعلم
أن للناس في هذا غلوا
واسرافا في أطراف فن قائل
انه بدعة وحرام وان العبد
ان لقي الله عز وجل بكل
ذنب سوى الشرك خيره
من أن يلقاه بالكلام ومن
قائل انه واجب وفرض
اما على الكفاية أو على
الاعيان وانه أفضل
الاعمال وأعلى القربات
فانه تحقيق لعلم التوحيد
ونضال عن دين الله تعالى
والى التحريم ذهب الشافعي
ومالك وأحمد بن حنبل
وسفيان وجميع أهل
الحديث من السلف قال
ابن عبد الاعلى رحمه الله
سمعت الشافعي رضي الله
عنه يوم ناظر حفصا الفرد
وكان من متكلمي المعتزلة
يقول لأن يلقى الله عز وجل
العبد بكل ذنب ما خلا
الشرك بالله خيره من أن
يلقاه بشئ من علم الكلام
ولقد سمعت من حفص
كلاما لا أقدر أن أحكيه
وقال أيضا قد طلعت من
أهل الكلام على شيء
ما ظننته قط

الشافعي تعلم يا أبا موسى لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول ذلك (ولأن
يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ماعدا الشرك لا يبرأ من أن ينظر في الكلام) أخرجه اللالكاوي
من رواية أبي نعيم عبد الملك بن محمد الجرجاني يقول سمعت الربيع يقول سمعت الشافعي يقول وناظره
رجل من أهل العراق فخرج إلى شيء من الكلام فقال هذا من الكلام دعه قال وسمعت الشافعي
يقول لأن يبتلى الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ماعدا الشرك به خير له من الكلام (وحكى) الحسين
ابن علي أبو علي (الكرابيبي أن الشافعي سئل عن شيء من الكلام فغضب وقال سل عنه هذا يعني
حفص الفرد وأصحابه أخزاهم الله) وكان الكرابيبي من متكلمي أهل السنة أستاذ في علم الكلام
كأهواستاذ في الحديث والفقه وكان الامام أحمد يتكلم فيه بسبب مسئلة اللفظ وهو أيضا كان يتكلم
في أحمد فلذلك تجنب الناس الاخذ عنه (و) يروى انه لما مرض الشافعي دخل عليه حفص الفرد
وقال من أنا قال حفص الفرد لاحفظك الله ولارعاك حتى تتوب مما أنت فيه) أي من القول بخلق
القرآن وأخرج اللالكاوي في السنة من رواية محمد بن يحيى بن آدم المصري أخبرنا الربيع قال سمعت
أبا شبيب قال حضرت الشافعي وحفص الفرد سألا الشافعي فاحج عليه بان كلام الله غير مخلوق وكفر
حفص المنزرد قال الربيع ولقيته فقال أراد الشافعي قتلي (وقال أيضا لوعلم الناس ما في الكلام من
الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد) رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعي يقول
فساقه الا انه قال في الاهواء بدل من الاهواء هكذا هو في نسخة ابن كثير وأخرج اللالكاوي من رواية
عبد الرحمن بن أبي حاتم قال قال الحسن بن عبد العزيز الجرجاني قال كان الشافعي ينهى الناس
عن الكلام في الاهواء ويقول أحدهم اذا خالفه صاحبه قال كفرت والعلم فيه انما يقال أخطأت
وقال ابن كثير قال محمد بن اسمعيل الكرابيبي يقول قال الشافعي كل متكلم على الكتاب والسنة فهو
الجد وما سواه فهو هذيان (وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد
بانه من أهل الكلام ولادين له) أخرجه ابن عبد البر في كتاب العلم ولفظه قال يونس بن عبد الأعلى
سمعت الشافعي يقول اذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى أو الاسم المسمى فاشهد واعلم انه من أهل
الكلام ولادين له قال ابن السبكي وهذا أو مثاله مما روي في ذم الكلام وقد روي ما يعارضه والمخاف ابن
عساكر في التبيين على أمثال هذه الكلمة كلام لا مزيد على حسنه (وقال الزعفراني) هو الحسن بن محمد
ابن الصلاح أبو علي البغدادي (قال الشافعي حكمت في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد) أي جريد
النخل تعزيرا (ويطاف بهم في العشار والقبائل ويقال هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في
الكلام) وهذا قدرناه أيضا أبو ثور عن الشافعي الا أنه فيه وأقبل على الكلام مكان وأخذ في الكلام
وأخرجه الخطيب في شرف أصحاب الحديث من رواية زكريا بن يحيى البصري حدثنا محمد بن اسمعيل
سمعت أبا ثور والحسين بن علي يقولان سمعنا الشافعي يقول فساقه وزاد بعد قوله بالجريد ويحكموا على الأبل
وقال أبو نعيم بن عدي ونسبه قال داود بن سليمان عن الكرابيبي سمع الشافعي يقول حكمت في أهل
الكلام حكم عمر في ضبيغ وأخرج اللالكاوي من رواية أحمد بن أصرم المعقلي قال قال أبو ثور سمعت
الشافعي يقول ما تردى أحد بالكلام قد أفلح وأخرج أيضا من رواية ابن أبي حاتم حدثنا الربيع قال
رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة وقوم في المسجد يتكلمون بشيء من الكلام فصاح فقال اما أن
تجاورونا بخير واما أن تقوموا معنا فهذه الآثار وغيرها دالة على أن الشافعي كان شديدا النهي عن علم
الكلام (وقال أحمد بن محمد بن حنبل) الشيباني رحمه الله تعالى (لا يطلع صاحب الكلام أبدا ولا
تكاد ترى أحد انظر في) علم (الكلام الا في قلبه غل) وهو تدبر الحياة والعداوة (وبالغ فيه) أي في
ذمه (حتى هجر الحرث بن أسد بن عبد الله المحاسبي) شيخ الجنيد (مع زهده وورعه) وتقاواه وجعه بين

ر لأن يبتلى العبد بكل
ما نهى الله عنه ماعدا
الشرك لا يبرأ من أن
ينظر في الكلام وحكى
الكرابيبي أن الشافعي
رضي الله عنه سئل عن شيء
من الكلام فغضب وقال
سل عن هذا حفص الفرد
وأصحابه أخزاهم الله وما
مرض الشافعي رضي الله
عنه دخل عليه حفص
الفرد فقال له من أنا فقال
حفص الفرد لاحفظك الله
ولارعاك حتى تتوب مما أنت
فيه وقال أيضا لوعلم الناس
ما في الكلام من الاهواء
لفروا منه فرارهم من الاسد
وقال أيضا اذا سمعت الرجل
يقول الاسم هو المسمى أو
غير المسمى فاشهد بانه من
أهل الكلام ولادين له قال
الزعفراني قال الشافعي
حكمت في أصحاب الكلام
أن يضربوا بالجريد ويطاف
بهم في القبائل والعشار
ويقال هذا جزء من ترك
الكتاب والسنة وأخذ في
الكلام وقال أحمد بن
حنبل لا يطلع صاحب الكلام
أبدا ولا تكاد ترى أحد
نظر في الكلام الا في قلبه
دغل وبالغ في ذمه حتى
هجر الحرث المحاسبي مع
زهده وورعه

بسبب تصنيفه كتاباً في الرد
على المبتدعة وقال له ويحك
ألمست تحكي بدعهم أولاً
ثم ترد عليهم ألمست تحمل
الناس بتصنيفك على
مطالعة البدعة والتفكير
في تلك الشبهات فيدعوهم
ذلك إلى الرأي والبحث
وقال أجد رجح الله علماء
السكلام زنادقة وقال مالك
رجح الله أرايت ان جاءه
من هو أجدل منه أيدع
دينه كل يوم لدين جديد
يعني أن أقوال المتجادلين
تتفاوت وقال مالك رجح الله
أيضاً لا تجوز شهادة أهل
البدع والاهواء فقال بعض
أصحابه في تأويله انه أراد
بأهل الاهواء أهل
السكلام على أي مذهب
كانوا وقال أبو يوسف من
طلب العلم بالسكلام
تزدق وقال الحسن لا تجادلوا
أهل الاهواء ولا تجالسوهم

على الظاهر والباطن (بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة) من المعتزلة والرافضة فان الامام أحمد
كان يشدد التكبير على من يتكلم في علم السكلام خوفاً أن يجرد ذلك إلى ما لا ينبغي ولا شك ان السكوت عنه
مالم تدع اليه الحاجة أولى والسكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة وكان الحرث قد تكلم في مسائل من علم
السكلام قال أبو القاسم النضر بأذى بلغني ان الامام أحمد هجره بهذا السبب وقال له الامام أحمد لما أنكر
عليه تلك المقالات وأجابه الحرث بأنه انما ينصر السنة ويرد على البدعة (ويحك ألمست تحكي بدعهم أولاً)
أي أقوالهم التي أحدقوها بدلاً لثلاثها ورايينها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (ألمست تحمل الناس
بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتفكير في تلك الشبهات (فيدعوهم فعلمهم ذلك إلى)
أحداث (الرأي) في الدين (والبحث) في مسائل الاعتقاد فكانه قصد بذلك سد هذا الباب وأسا وكل
منهما من رؤساء الأئمة وهذه هذه الأمة والظن بالحرث انه انما تكلم حيث دعت الحاجة ولكل مقصد
والله برحهما (وقال أحمد) أيضاً (علماء السكلام زنادقة) قال صاحب البزار عن زنادقة وزنادق
وزناديق وليس ذلك من كلام العرب في الاصل وقال الأزهرى زنادقة الزنديق انه لا يؤمن بالآخرة ولا
بوحداية الخالق وقال غيره المشهور ان الزنديق هو الذي لا يتسكك بشريعة ويقول بدوام الدهر وتعتبر
العرب عن هذا يقولهم ملحد أي طاعن في الأديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرايت ان جاء من هو
أجدل منه) أي أكثر جدلاً (أيدع دينه) الذي اعتقده (كل يوم لدين جديد) يعني أن أقوال المتجادلين
تتفاوت (أي فلا يعتمد على تلك الأقوال لكونها في معرض الزالة بها أو أقوى وأخرج اللالكائي في
السنة من رواية الحسن بن علي الحلواني قال سمعت اسحق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلما جاء رجل
أجدل من رجل تركنا منزل به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم لجلده وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن
بريغ قال سمعت ابن المطابع يقول جاء رجل إلى مالك بن أنس فسأله عن مسألة فقال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم كذا فقال أرايت لو كان كذا قال مالك فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو
يصيبهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر رد ما أنزل جبريل على محمد
صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضاً من رواية القاضي عن مالك قال مهما تلاعبت به من شيء فلا تلاعبن بأمر
دينك (وقال مالك) أيضاً (لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء) اذا كانت بدعهم تحمل على الكفر
والخروج من الدين وفي كتاب معين الحسكاملابن عبد الرزاق عن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الله بن وهب انه لا تجوز شهادة القارئ على القارئ لانهم أشد الناس تحاسداً وتباغضاً ولعل هذا الذي رواه
ابن وهب هو الذي اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه في تأويله انه أراد بأهل الاهواء) والبدع (أهل
السكلام على أي مذهب كانوا) أي لما ينشأ منه من التحاسد والتباغض والعصبية والافراس الغاسقة
وهذا الذي ذكره المصنف من السياقين انما دلالاتهما على المقصود بطريق المفهوم كما لا يخفى وقد قال
اللاالكائي في كتاب السنة قال مصعب بلغني عن مالك بن أنس انه كان يقول السكلام في الدين كلمة أكرهه ولم
يزل أهل بلدنا يعني أهل المدينة يهون عن السكلام في الدين ولا أحسب السكلام الا فيهما كان تحتهم عمل وأما
السكلام في الله فالسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضي الانصاري وهو الامام المقدم
من أصحاب الامام أبي حنيفة (من طلب العلم بالسكلام تزدق) أخرجه اللالكائي في السنة فقال أخبرنا
أحمد بن محمد بن ميمون النهر سابعي بها حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أخبرنا أبو جعفر بن
أي الله مينا قال سمعت بشر بن الوليد السكندى يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكيمياء
أفلس ومن طلب الدين بالسكلام تزدق وأورده الذهبي في التلخيص والخطيب في شرف أصحاب الحديث
من رواية بشر بن الوليد زيادة من تتبع غريب الحديث كذب (وقال الحسن) بن يسار أبو سعيد
البصري (لا تجالسوا أهل الاهواء) يعني أهل البدع (ولا تجادلوهم) أي لا تفتحو لهم باب المجادلة في الدين

(ولا تسمعوا منهم) أى مقالاتهم فكل من ذلك مضر (وقد اتفق أهل الحديث) من السلف الصالحين (على هذا) الذى ذكر من ذم علم الكلام والنهي عن الاشتغال به وأجعو عليه (ولا يخصص ما نقل عنهم من التشديدات) والتشديدات (فيه وقالوا) مستدلين بأن (ما سكت عنه الصحابة) رضوان الله عليهم (مع أنهم أعرف بالحقائق) اللغوية والشرعية (وأفصح بترتيب الالفاظ) بعضهم بعض (من غيرهم) ممن أتى بعدهم (الاعلمهم بما يتولد منه من الشر) فمن ذلك ما أخرجه اللالكاشى فى السنة من رواية يونس بن عبد الأعلى حدثنا ابن وهب أخبرنا عبد الله بن محمد بن زياد ومالك بن أنس عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذر وى ما تركتم فأنما أهلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فأنهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم أخرجه البخارى من رواية مالك ومسلم من رواية سفينان عن أبي الزناد وأخرج من رواية أبي العوام عن قتادة ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم قال صاحب بدعة بدعوى بدعته (ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم فى القدر من صحيحه قال قال ذلك ثلاثاً وأخرجه الامام أحمد فى القدر أيضاً وأبو داود فى السنن وليس عندهما ذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضى الله عنه رفعه (أى المتعمقون) المتعمقون (فى البحث والاستقصاء) يقال تنطع الرجل اذا تنطس فى عمله قال الزمخشري فى الفائق أراد النهى عن التماسى والتلاحى فى القرآت المختلفة وان مرجعها الى واحد من الحسن والصواب اه وقال النووي فيه كراهة التعمق فى الكلام بالتشديق وتكلف الفصاحة واستعمال وحشى اللغة ودقائق الاعراب فى مخاطبة العوام ونحوهم اه وقال غيره المراد بالحديث الغالبون فى خوضهم فيما لا يعنيههم وقيل المتعمقون فى السؤال من عويص المسائل التى يندر وقوعها وقيل المبالغون فى العبادة بحيث يخرج عن قوانين الشريعة ويستمر مع الشيطان فى الوسوسة وقال الحافظ ابن حجر قال بعض الأئمة التحقيق ان البحث عما لا يوجد فيه نص قسيمان أحدهما أن يبحث فى دخوله فى دلالة النص على اختلاف وجوهها فهذا مطلوب لا مكروه بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه الثانى أن يدقق النظر فى وجوه الفروق فيفرق بين المثلثين بفرق ولا أثر له فى الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طردى مثلاً فهذا الذى ذمه السلف وعابه وعليه ينطبق خبر هلك المتنطعون فإرأوا أن فيه تضيق الزمان بما لا طائل تحته ومثله الا كثار من التفرع على مسألة لا أصل لها فى كتاب ولا سنة ولا إجماع وهى نادرة الوقوع فيصرف فيها زماناً كان يصرفه فى غيرها أولى سبحانه لزم منه اغفال التوسع فى بيان ما يكثر وقوعه وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كيفيةها ومنها ما يكون له شاهد فى عالم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الأمة الى أمثال ذلك مما لا يعرف ذلك الا بالنقل الصريح وأكثر ذلك لم يثبت فيه شئ فيجب الايمان به بغير بحث (واحتجوا أيضاً بان ذلك لو كان من) جملة (الدين لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم) أصحابه اذ هو أمور بتبليغ أمور الدين (ويعظم طريقه) الموصول اليه (ويشئ على أربابه) أى جملة وفى نسخة عليه وعلى أربابه (فقد علمهم الاستنجاء) فيما أخرجه مسلم فى صحيحه عن سلمان رضى الله عنه (ونذبههم الى علم الفرائض) فيما أخرجه ابن ماجه والحاكم والبيهقى عن أبي هريرة رضى الله عنه تعلموا الفرائض وعلموه الناس فانه نصف العلم وهو ينسى وهو أول شئ ينزع من أمتى قال الحافظ الذهبي فىه حفص بن عمر بن أبي العطف واه بكرة وقال ابن حجر الحافظ مداره على حفص وهو متروك وقال البيهقى تفرد به حفص وليس بقوى وفى رواية فانه من الدين وأخرج أحمد والترمذى والنسائى والحاكم وصححه بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإنى امرؤ مقبوض وان العلم سيقبض حتى يختلف اثنان فى الفريضة فلا يجادلان من يفصل بينهما قال الحافظ فى الفتح رواه موثقون الا أنه اختلف فيه على عوف

ولا تسمعوا منهم وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا يخصص ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الالفاظ من غيرهم الاعلمهم بما يتولد منه من الشر ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتنطعون هلك المتنطعون ثلاث مرات أى المتعمقون فى البحث والاستقصاء واحتجوا أيضاً بان ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعلم طريقه ويشئ عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستنجاء ونذبههم الى علم الفرائض

وأثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا عن القدر وعلى هذا (٥١) استمر الصحابة رضي الله عنهم فالزيادة على الاستاذ

طغيان وتعلم وهم الاستاذون والقدر ونحن الاتباع والتلامذة وأما الفرقة الاخرى فاحتجوا بان قالوا ان المحذور من الكلام ان كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة رضي الله عنهم فالامر فيه قريب اذا من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعدي وفساد الوضع الى جميع الاسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفقهونه فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كاحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح وان كان المحذور هو المعنى فحق لانعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووجدانية الخالق وصفاته كما جاء في الشرع فن آين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل وان كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفرض اليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز عنه كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة مما يفرض اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

الا عرابي وأخرج الترمذي من حديث أنس وأقرضهم زيد بن ثابت (وأثنى عليهم) حيث قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال في افتراق الامم الناجية منهم واحدة فقيل من هم فقال ما أنا عليه وأصحابي (ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا) فيما أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدي في الكامل عن عمر بن الخطاب رفعوه اذا ذكر أصحابي فأمسكوا واذا ذكرت النجوم فأمسكوا واذا ذكرت القدر فأمسكوا أي لما في الخوض في الثلاثة من المفاسد التي لا تحصى وقدم هذا الحديث في كتاب العلم وأشبعنا الكلام عليه من جهة الصناعة الحديثة قال البغوي القدر سر الله لم يطع عليه ملكا مقربا ولا نبيامرسلا لا يجوز الخوض في البحث عنه من طريق العقل بل يعتقد انه تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقتين أهل عین خلقهم للنعيم فضلا وأهل شمال خلقهم للتعذيب عمدا (وعلى هذا استمر الصحابة رضي الله عنهم روى انه سأل رجل عليا كرم الله وجهه عن القدر فقال طريق الظلم لا تسلكه فأعاد فقال بحر عريق لا تلجها فأعاد فقال سر الله قد خفي عليك فلا تنقشه (فالزيادة على الاستاذ) بضم الهمزة وآخره ذال مجمعة رئيس الصنعة أعجمي استمر استعمله في الشيخ الكامل (طغيان) وتجاوز عن الحد (وطلم) أي وضع في غير موضعه (وهم) أي الصحابة رضي الله عنهم (الاستاذون) الكاملون (والقدوة) لتبعهم (ونحن الاتباع التلامذة) جمع تلميذ بالكسر قيل أعجمي معرب وقيل أصله من التلم وهو شق الارض ووضع البذر فيها لينبت وبالجملة فعلم الكلام والجدل كما أفصح عنه المصنف في املائه على هذا الكتاب انه علم لفظي وأكثر احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والكشف ولاجل هذا كان فيه السمين والغث وشاع في حال المناضلة فيه ايراد القطعي وما هو في حكمه من غلبة الظن وايداع الصحيح والزمام مذهب الخصم وسيأتي لذلك زيادة ايضا قريبان شاء الله تعالى (وأما الفرقة الاخرى) القائلون بوجوب الاشتغال به (احتجوا بان المحذور) أي المنوع (من الكلام) وما يتعلق به (ان كان هو في لفظ الجوهر والعرض) والهيولى والماهية والتحيز (وهذه الاصطلاحات الغريبة) كالواضوح والمحمول وهذا مركب من الشكل الفلاني والملازمة ممنوعة والصغرى والكبرى والمقدمة والنتيجة (التي لم يعهدها الصحابة) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم باحسان (فالامر قريب) أي سهل (اذا من علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم) والتعليم (كالحديث والتفسير والفقه) وأصول كل من ذلك (فلو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعديد وفساد الوضع) وما أشبه ذلك (لما كانوا يفقهونه) اذ لم يعهدهوا ذلك ولا الفوه (فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح) لا ينكر (كاحداث آنية على هيئة جديدة) لم تسبق (لاستعمالها في مباح) شرعي (وان كان المحذور هو المعنى) المقصود لذاته (فحق لانعني به المعرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق جل وعز) ومعرفة (صفاته) كما جاء به الشرع فن آين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل (بل هو مطلوب بهذا الوجه) وان كان المحذور هو التشعب (أي الخاصة ورفع الاصوات) والتعصب (في ذلك) والعداوة والبغضاء وما يفرض اليه الكلام (من الزمام مذهب الخصم وتشكير الآراء الوهمية فيه) فذلك محرم (اتفاقا لا نقول بجواز في حال من الاحوال بل (يجب الاحتراز منه) والاجتناب عنه) كما ان الكبر والرياء وطلب الرياسة) والتكالب عليها (أيضا مما يفرض اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه ولكن لا يمنع عن العلم) والاشتغال به والسعي في تحصيله (لاجل أدائه اليه) وكونه مفضيا اليه وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء البوسني في شرحه على الكبرى تحقيقا لماطوبه الذي هو ان العلوم كلها وسائل الى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فلحرم جميعها والا فن آين التخصيص ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعيان يكذبه فقال ولما تكاثرت الاهواء والبدع واقتربت الامة على فرق وعظمت على الحق شبه البطلين انتهض علماء الامة الى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف بالسنن فاحتاجوا الى مقدمات كلية

اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل أدائه اليه

وقواعد عقلية واصطلاحات وافاضع يجعلونها على النزاع وينفقهون بها مقاصد القوم عند الدفاع قدروا
ذلك وسموه علم الكلام وأصول الدين ليكون بازاء أصول الفقه ثم قال فان قيل ان الكلام والمنطق
مبتدعان وكل بدعة يجب اجتماعها قلنا لا نسلم ان كل بدعة تجتنب اذ منها ما يستحسن ولو سلمناها فغيرهما
من العلوم كالحساب والطب والتنجيم وصناعة الاسول والحديث والادب ونحوها كذلك فان قال السلف
كانوا يحسبون ويعالجون ويجهلون ويحدثون وانما أحدث في هذه الصناعة الانقلاب قلنا وكذلك كانوا
يفسرون ويستدلون ويعلمون ولا معنى للمنطق الا هذا كيف وهو الذي في الطباع من كوز ولا ينقل عنه
عقل فمن حرمه اما أن يحرمه لكونه حراما بوجه آخر فان أراد الاقل قلنا لا نسلم ان من كوزيته توجب
حصوله وعدم الفائدة في تعلمه اذ النفس غافلة حتى تثبته والمركز انما هو العقل الفطري والوجدان حاكم
بأن النفس خالية عن العلوم بل وعن الاستعداد حتى تشحذ بالقوانين ثم لا تنسرك أن يكون ذو فطرة سليمة
لا يحتاج الى تعلمه كالعربي المستغنى عن تعلم العربية فان زعم هذا المنكر ان فطرته هكذا لا يحصل له أن
يقبس سائر العقول بعقله ولا أن يسد الباب على غيره اذ وجدانه لا ينفض دليلا على ما أراد وان أراد الثاني
قلنا ما وجه حرمته فان قال لكونه بدعة قلنا تقدم جوابه وان كان لشئ آخر فعليه بيانه اه كلام اليوسى
أما ادعاؤه ان العلوم كلها نافعة ووسائل الى المقصود فهو على الاطلاق غير متجه كما سيأتي بيانه في سياق
المصنف فان فيه مقنعا وأما غلوه في الثناء على المنطق وكونه من كوزا في الطباع السليمة فموجب وتقدم
ما يتعلق به في شرح كتاب العلم عند ذكر العلوم المحمودة والمذمومة ما يغنى عن اعادته هنا وانما أو ردا
كلامه هنا لما نسبته مع كلام الفرقة الثانية بأن علم الكلام غاية ما فيه ذكر الحجة والمطالبة بالدليل
والنقض والمنع وكيف يكون ذلك كالحجة والمطالبة والبحث عنها محظورا (أى ممنوعا) (وقد قال) الله تعالى
في كتابه العزيز (قل هاتوا برهانكم) ان كنتم صادقين فطلب منهم البرهان (وقال عز وجل ليهلك من
هالك عن بينة ويحيى من حي عن بينة) فجعل الهلاك الذي هو كفاية عن الانهزام والمغلوية والحياة التي
هي كفاية عن الظفر بالغالبة مقصورين على البينة (وقال تعالى قل الله الحجة البالغة) أى الكافية أو
المنتبهة في التوكيد والبلاغ وقيل المراد بالحجة هنا الكلام المستقيم (وقال تعالى ألم ترائى الذى حاج
ابراهيم في ربه) أى خاصمه فيه بطلب الاحتجاج على ربه عز وجل (الى قوله فبكت ابراهيم) أى
الآيات بنسائها والبهت والتخدير والدهش والمراد هنا انقطاع الحجة (اذ ذكر احتجاج ابراهيم) عليه الصلاة
والسلام (ومجادلته وإخامته) أى أسكاته (خصمه) وهو النمرود ملك زمانه وكان يدعى الالهية
(في معرض الثناء عليه) والمدح له واعلم أن لابراهيم عليه السلام في الاحتجاج مقامات أحدها مع
نفسه وهو قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي الى آخر الآية وهذا طريقة
المتكلمين فانه استدلل بأقوالها وتغييرها على حدوثها ثم استدلل بحدوثها على وجود محدثها وثانيتها حاله
مع أبيه وهو قوله يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر الى آخر الآيات وثالثها حاله مع قومه تارة بالقول
وتارة بالفعل أما القول فهو قوله ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون وأما الفعل فعوله فجعلهم جذاذا
الا كبيرا لهم ورابعها حاله مع ملك زمانه وهو الذى ذكره المصنف ثم انه عليه السلام لما استدلل
بحدوثها على وجود محدثها كما يشعر الله تعالى منه في قوله يا قوم انى يرى مما تشركون الى وجهه وجهى
لذى فطر السموات والارض عظيم شأنه بذلك (وقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات
من نشاء فهذه رفعة بعلم الحجة (وقال تعالى) حكاية عن الكفار انهم (قالوا يا نوح قد جادلتنا فآكثرت
جدالنا) ومعلوم أن مجادلة الرسول مع الكفار لا تكون في تفاصيل الاحكام الشرعية فلم يبق الا انها
كانت في التوحيد والنبوة (وقال تعالى في قصة) موسى عليه السلام ومباحثته مع (فرعون) قال
(ومار ب العالمين الى قوله أولو جئتكم بشئ مبين)

وكيف يكون ذلك كالحجة
والمطالبة بها والبحث عنها
محظورا وقد قال الله تعالى
قل هاتوا برهانكم ونسلك
عز وجل ليهلك من هلك
عن بينة ويحيى من حي
عن بينة وقال تعالى قل هل
عندكم من سلطان بهذا
أى حجة وبرهان وقال تعالى
قل لله الحجة البالغة وقال
تعالى ألم ترائى الذى حاج
ابراهيم في ربه الى قوله
فبكت الذى كفر اذ ذكر
سبحانه احتجاج ابراهيم
ومجادلته وإخامته خصمه
في معرض الثناء عليه وقال
عز وجل وتلك حجتنا
آتيناها ابراهيم على قومه
وقال تعالى قالوا يا نوح قد
جادلتنا فآكثرت جدالنا
وقال تعالى في قصة فرعون
ومار ب العالمين الى قوله
أولو جئتكم بشئ مبين

الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لانه حكى الله تعالى عنه في سورة طه ان فرعون قال له ولهرون فن ربك يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال الذي خلقني فهو يهدين ثم حكى الله تعالى عن موسى في الشعراء انه قال فرعون ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله رب الذي يحيي ويميت فلما لم يكن فرعون بذلك وطالبه دليل آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ثم ان موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعد ذلك دلائل النبوة فقال أولو جنتك بشي مبين وهذا يدل على انه عليه السلام فرع بيان النبوة على بيان التوحيد والمعرفة فان قيل ابراهيم وموسى عليهما السلام قدما دلائل النفس على دلائل الافلاك فان ابراهيم عليه السلام قال أولاري الذي يحيي ويميت ثم قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق وموسى عليه السلام قال أولاري ربكم ورب آبائكم الاولين ثم قال رب المشرق والمغرب فلم عكس سيدنا سليمان عليه السلام هذا الترتيب فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال الذي يخرج الخبء في السموات والارض قلنا ان ابراهيم وموسى عليهما السلام كان مناظرتهما مع من ادعى الهية البشر فان غرذ وفرعون كل واحد منهما كان يدعى الالهة فلا حرم انهما عليهما السلام ابتداء بابطال الهية البشر ثم انتقلا الى ابطال الهية الافلاك والكواكب وأما سليمان عليه السلام فانه كان مناظرته مع من يدعى الهية الشمس فان الهدد قال رأيتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فلا حرم ابتداء بذكر السموات ثم بذكر الارضيات ثم لما تم دلائل التوحيد قال بعده لاله الا هو رب العرش العظيم ثم ان المصنف ذكر البرهان والبيئة والحجة وفي معناها السلطان وقد سمي الله الحجة العلمية سلطانا قال ابن عباس كل سلطان في القرآن فهو حجة كقوله تعالى ان عندكم من سلطان بهذا أي ما عندكم من حجة بما قلتم وقوله تعالى ما أنزل الله بها من سلطان أي حجة ولا برهان بل من تلقاء أنفسكم وقوله تعالى أم لكم سلطان مبين يعني حجة واضحة وانما سمي علم الحجة سلطانا لانها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهل بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهل ولهذا ينقاد الناس للحجة ما لا ينقادون للبدل فان الحجة تنقاد لها القلوب ومن لم يكن له اقتدار في علمه فهو ما لضعف حجته وسلطانه واما لقهر سلطان اليد والسيف له والا فالحجة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل قاهرة له والفرق بين الحجة والبيئة هو ان الحجج هي الادلة العلمية التي يعقلها القلب وتسمع بالاذن والحجة هي اسم لما يتحج به من حق وباطل واذا أضيفت الى الله فلا تكون الا حجة حق وقد تكون بمعنى المخالفة كقوله تعالى لا حجة بيننا وبينكم أي قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة فان الجدال شريعة موضوعة للتعاون على اظهار الحق فاذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء فلا فائدة في الخصومة والبيئة اسم لكل ما يبين الحق من علامة منصوبة أو أمارة أو دليل علمي فالبيئات هي الآيات التي أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات وكان القاء العصا وانقلابها حجة هو البيئة وحج سنة الله في خلقه ان الكفار اذا طلبوا آية واقترحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجوا بعذاب الاستئصال واليه يشير قوله تعالى وما منعنا أن نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاولون بخلاف الحجج فانهم لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضا وهي كل يوم مزيد وقد أشرنا الى ذلك في كتاب العلم (وعلى الجمل فالتقرآن من أوله الى آخره) توحيد صرف وأحكام وقصص وأمثال و(محاكاة الكفار) ملوه من الحجج والادلة والبراهين في مسائل التوحيد واثبات الصانع والمعاد وارسال الرسل وحديث العالم فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلا صحيحا على ذلك الا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعد عن الايراد والاستله وقد اعترف بهذا احتج

وعلى الجمل فالتقرآن من
أوله الى آخره بحاجة مع
الكفار

المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين (فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد) أى في اثبات وحدانية الله تعالى (قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) وسياق الكلام على هذه الآية في شرح الرسالة القدسية (وفي البعث) والخمشر (قوله) تعالى (قل يحياها الذى أنشأها أول مرة) وسياق الكلام عليها أيضا (الى غير ذلك من الأدلة) بجميع أنواعها والأقيسة الصحيحة وقد تقدم للمصنف في كتاب العلم ما حاصله أن ما يشتمل عليه الكلام من الأدلة فالقرآن والأخبار مشتملة عليه وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التى أكثرها نوصيات الى آخر ما قال ومر الكلام هناك وذكرنا هناك أيضا كلام الفخر الرازى في كتابه أقسام اللذات لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فصار أيتها تروى غلبا ورأيت أقرب الطريق طريق القرآن أقرأ في الإثبات اليه يصعد الكلام الطيب الرحمن على العرش استوى وأقرأ في النفي ليس كمثل شئ ومن حرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي اه قال ابن القيم وهذا الذى أشار اليه بحسب ما فتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر والا فدلالة البرهانية العقلية التى يشير اليها ويرشد اليها فتكون دليلا جميعا عقليا أمر تميز به القرآن وصار العالم به من الراشدين في العلم وهو العلم الذى يطعن اليه القلب وتسكن عنده النفس ويتركوه العقل وتستشير به البصيرة وتقوى به الحجّة ولا سبيل لاحد من العالمين الى قطع من حاج به بل من خاصم به فلت حجتة وكسر شبهة خصمه وبه فتحت القلوب واستجاب لله ورسوله ولكن أهل هذا العلم لا تنكاد الاعصار تسبح منهم الا بالواحد بعد الواحد فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات ولا تتداولها الاحتمالات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدا وقال بعض المتكلمين أفنيت عمري في الكلام أطلب الدليل واذا أنا لا أزداد الا بعدا منه فرجعت الى القرآن أتدبره وأتفكر فيه واذا أنا بالدليل حقا مقي وأنا لا أشعر به وقد أشرنا الى بقية هذا الكلام في كتاب العلم (ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام (يحاجون المنكرين ويجادونهم) أولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله الحجّة على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال وتقدم محاجة نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام ولسيدنا سليمان عليه السلام مقامان أحدهما في اثبات التوحيد والآخر في اثبات النبوة وقد تقدمت الإشارة الى ذلك وعيسى عليه السلام فانه أول ماتكلم شرح أمر التوحيد فقال انى عبداته وشهادته حاله كانت دالة على صدق مقالته وقد دلت على التوحيد والنبوة وبراعة أمه راد ايد ذلك على اليهود الطاعنين فيها وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فمحاجته مع الكفار أظهر من أن يحتاج فيه الى مزيد تقرير كالدهرية ومشتبي الشريك على اختلاف الأنواع ونافى القدرة والطاعنين في أصل النبوة وخاصته في نبوته صلى الله عليه وسلم بجميع أنواعه ومنكرى الخمشر (قال تعالى) ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة (وجادلهم بالتى هى أحسن) وليس المراد منه المجادلة في فروع الشرائع لان من أنكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفارب الأحكام ومن أثبت نبوته فلا يحالفة ولا يحتاج الى الجدال فعلمنا أن هذا الجدال المأمور كان في تقرير مسائل الأصول واذا ثبت هذا في حقه صلى الله عليه وسلم ثبت في حق أمته واليه أشار بقوله (والصحابة) رضوان الله عليهم (أيضا كانوا يجادلون عند الحاجة) أى لافى كل وقت (وكانت الحاجة اليه قليلة في زمانهم) وقد أشار لذلك المصنف في كتاب العلم بقوله ولم يكن شئ منه مألوا في العصر الأول ولكن لما تغير الآن حكمه اذ حدث البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة لفقت لها شبا وربت لها كلاما مؤلوا فصار ذلك المأذور يحكم الضرورة مأذونا فيه وقد أشار الى مثل ذلك في كتابه الاملاء أيضا وكذلك قوله تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هى أحسن والمقصود ان مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه وكذا مناظراته صلى الله عليه وسلم وأصحابه لخصومهم واقامة الحجج

فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا وفي النبوة وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأوابسورة من مثله وفي البعث قل يحياها الذى أنشأها أول مرة الى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادونهم قال تعالى وجادلهم بالتى هى أحسن فالصحابة رضى الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ويجادون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة اليه قليلة في زمانهم

عليهم لا ينكر ذلك الا جاهل مفرط في الجهل (وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق) أمير المؤمنين (علي) بن أبي طالب (رضي الله عنه اذ بعث) عبد الله (بن عباس) رضي الله عنهما (الى الخوارج) وهم الخروارية الذين خرجوا على علي رضي الله تعالى عنه (يكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم) يعني عليا رضي الله عنه (قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم) أي ان كان قتاله حقا فلم ترك السي والغنيمة ونهى عن ذلك (قال) ابن عباس في الجواب (ذلك) مخصوص (في قتال الكفار) لا المسلمين بعضهم مع بعض (أرايتم لو سبي عائشة) رضي الله عنها (في يوم الجمل) وهي وقعة مشهورة مذكورة في السير (فوقعت عائشة في سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب) حيث قال وأزواجه أمهاتهم (فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة) والانقياد (بمجادلته ألفتان) منهم وهذه القصة أوردتها المصنف مختصرة وهي بطولها في كتاب الحلية لابي نعيم قال حدثنا سليمان بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي ح وحدثنا سليمان حدثنا اسحق حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا أبو زميل الحنفي عن عبد الله بن عباس قال لما اعتزلت الخروارية قلت لعلي يا أمير المؤمنين أبرد عن الصلاة لعل آتي هؤلاء القوم فأكلهم قال اني أتخوفهم عليك قال قلت كلا ان شاء الله فليست أحسن ما أقدر عليه من هذه اليمانية ثم دخلت عليهم وهم قائلون في نحر الظهيرة فدخلت على قوم لم أرقوما قط أشد اجتهاد منهم أيديهم كأنهم انفن الابل وجوههم معلبة من آثار السجود قال فدخلت فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ما جاء بك قال جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الوحي وهم أعلم بتأويله فقال بعضهم لا تحذوه قال بعض لتحذنه قال قلت أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ونخته وأول من آمن به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ما هن قالوا أولا هن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله ان الحكم الا لله قال قلت وماذا قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم لئن كانوا كفارا لقد خلت له أموالهم ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قال قلت وماذا قالوا وصحافه من أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين قال قلت أرايتم قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان قرأت عليكم في كتاب الله المحكم وحدثكم عن سنة نبيكم ما تنكرونه أترجعون قالوا نعم قلت أما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فانه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الى قوله ذوا عدل منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أئشدهم الله أفحكم الرجال في حقن دماؤهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أحق أم في أربابهم اربع درهم قالوا اللهم في حقن دماؤهم وصلاح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغتم أئسبون أمكم أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم انما ليس بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي أولي بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم تترددون بين ضلالتين فاخترأوا أيتهما شئتم أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم كما بنفسه من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو نعلم انك رسول الله ما صدناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله فرسول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفا وبقى أربعة آلاف فقتلوا اه ثم ان قول المصنف أول من سن الخ طاهره يخالف ما نقله البيهقي في شرحه على الكبرى ان ممن نظري في علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر والحق انه لا خلاف في العبارتين

وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق علي بن أبي طالب رضي الله عنه اذ بعث ابن عباس رضي الله عنهما الى الخوارج فكلهم فقال ما تنقمون على امامكم قالوا قاتل ولم يسب ولم يغتم فقال ذلك في قتال الكفار أرايتم لو سبيت عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل فوقعت عائشة رضي الله عنها في سهم أحدكم أ كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة بمجادلته ألفتان

كما يظهر في بادئ الرأي فان النظر فيه شيء ودعوة المبتدعة بالمجادلة شيء آخر فتأمل (وروي أن الحسن)
 البصري رحمه الله (ناظر قدريا) أي رجلا من ينكر القدر (فرجع عن) انكار (القدر و)
 يروي أيضا انه (ناظر على بن أبي طالب) رضى الله عنه (رجلا من القدرية) فيما روى انه سأله
 رجل من الشام عن مسيره اليه أ كان بقضاء الله وقدره فقال رضى الله عنه والذي فلق الحبة وبرأ
 النسمة ما قطعنا واديا ولا علونا تلحس الا بقضاء وقدر فقال الشامي عندى احسب عنك ما أرى من
 الاحشاش فقال على بن أبي طالب الشخ قد عظم لكم الامر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى منصرفكم
 وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشخ فكيف ذلك
 والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا فقال على لعلك ظننت قضاء لازما وقدرنا حتميا لو كان ذلك
 كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر والنهي من الله تعالى ولما كانت تأتي
 محبة من الله المحسن ولا مذمة لمسيء ولما كان المحسن بشواب الاحسان أولى من المسيء بالمسيء بعقوبة
 الذنب أولى من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخصماء الرحمن ان الله لم يعص
 مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل هزلا ولم ينزل القرآن عبثا ولم يخلق السموات والارض وبجانب
 الامور باطلا فويل للذين كفروا فقال الشخ ما القضاء والقدر الاذان ما وطننا موطننا الا بهما فقال
 على الامر من الله والحكم فنهض الشخ وهو مسرور هكذا وجدت السياق في بعض الكتب ولم أطلع
 على سند وانما ظن الشخ أن عليا رضى الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والانصراف
 بقضاء الله وقدره وقال لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فاستنبه الشخ وقال
 كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا يريدانهم ساقانا سوفا لا امتناع عنه فنفى على رضى الله عنه ذلك
 وانهم ليسوا بمجبورين وقال ظننت قضاء لازما وقدرنا حتميا أي انما وقع ذلك باختيار منكم ولو كنتم
 مجبورين لبطل الثواب والعقاب الى آخر كلامه وروى انه من يقوم فقال له رجل منهم يا امير المؤمنين
 ان هذا يزعم انه يصنع شيئا فأقبل على رضى الله عنه على الرجل فقال له هل ملكك الله شيئا فأنت
 تملكه فقال ملكني صلاتي وصومي وعق رقيقى وطلاق امرأتى وحجى وعمرتى وما افترض على فقال
 له على هذا زعمت انك تملكه أ تملكه من دون الله أو تملكه مع الله قال له الرجل ما أدري ما تقول فقال
 أ كلك بلسان عربى وتقول ما أدري ما تقول فأعادها على رضى الله عنه فلم يجبه الرجل فقال له على
 ان زعمت انك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله مالك وان زعمت انك تملكه مع الله
 فقد جعلت نفسك مع الله شريكا وما لك الا فالملك لله الواحد القهار (وناظر عبد الله بن مسعود) رضى
 الله عنه (يزيد بن عبيدة) بفتح العين المهملة الزبيدي ويقال الكبي ويقال الكندي السكسكى الجصى
 قال الحافظ في تهذيب التهذيب روى عن أبي بكر وعمر ومعاذ بن جبل وابن مسعود ومعاوية وعنه
 أبو ادريس وعطية بن قيس وأبو قلابة الجرمي وراشد بن سعد وعبد الجهنى وشهر بن حوشب ذكره
 أبو زرعة الدمشقى في الطبقة العليا التى تلى الصحابة وذكره ابن سميع فبين أدرك الجاهلية من أصحاب
 معاذ وقال العجلي شامى تابعى ثقة من كبار التابعين وذكره ابن حبان فى الثقات وقال البخارى قدم الكوفة
 وسمع ابن مسعود قلت وهو من رجال أبي داود والترمذى والنسائى (فى الايمان فقال عبد الله لوقلت
 انى مؤمن لقلت انى من أهل الجنة فقال ابن عبيدة يا صاحب رسول الله هذه زلة منك) أى سقطت (وهل
 الايمان الا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج
 ولنا ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا لعلمنا اننا من أهل الجنة فن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا
 من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها منى زلة) فرجع رضى الله عنه الى قوله معترفا على
 نفسه وهذا من انصافه وميله الى الحق الذى جبل عليه (فينبغى أن يقال كان خوضهم فيه قليلا) بحسب

وروى أن الحسن ناظر
 قدر يا فرج عن القدر
 وناظر على بن أبي طالب كرم
 الله وجهه رجلا من القدرية
 وناظر عبد الله بن مسعود
 رضى الله عنه يزيد بن
 عبيدة فى الايمان قال عبد
 الله لوقلت انى مؤمن لقلت
 انى فى الجنة فقال له يزيد بن
 عبيدة يا صاحب رسول الله
 هذه زلة منك وهل الايمان
 الا أن تؤمن بالله ولائكته
 وكتبه ورسله والبعث
 والميزان وتقيم الصلاة
 والصوم والزكاة ولنا
 ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا
 لعلمنا اننا من أهل الجنة فن
 أجل ذلك نقول انا مؤمنون
 ولا نقول انا من أهل الجنة
 فقال ابن مسعود صدقت
 والله انها منى زلة فينبغى
 ان يقال كان خوضهم فيه
 قليلا

لا كثيرا قصيرا لا طويلا وعند الحاجة لا بطر بقا لتصنيف والتدريس واتخاذ صناعة فيقال أما قوله خوضهم فيه فإنه كان لقلة الحاجة اذ لم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان وأما القصر فقد كان الغاية الختام الخصم واعترافه (و) وانكشاف الحق وازالة الشبهة فلو طال

اشكال الخصم أو لجاحه لطال لاجمالة الزا مهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا مكمال بعد الشروع فيها وأما عدم تصديقهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كان دأبهم في النقص والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة التي لاتتفق الاعلى البسودر اما اذ صار اليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخواطر فحين أيضا ترتب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بشوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتشجيز الخاطر أولاد الخاجة حتى لايجزع عنها عند الحاجة على البدنية والارتجال كن بعد السلاح قبيل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين فان قات في المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن اطلاق القول بذمه في كل حال أو بحسده في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل يظهر سياقه فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه اطلاق القول بأنه حرام نظرا الى هذه العلة ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) أي نسبت في حلقته (ولم يجد ما يسيبها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغیره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكأ كل الطين فإنه يحرم لمسافه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعنى (والى ما يضر عند

الحاجة) (لا كثيرا قصيرا) أي يقصرون فيه (لا طويلا) لاشتغالهم بما هو أهم (و) انه كان ذلك (عند الحاجة) اليه في دفع معاند أو ارشاد ضال (لا بطريق التصنيف) فيه أي تسطيره صفا صفا (والتدريس) أي القائمه درسا درسا (و) لا (اتخاذ صناعة) يتميز بها عن غيره واليهما ينسب (فيقال أما قوله خوضهم فيه كان لقلة الحاجة) الداعية اليه (ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان) أي الآراء المحدثه انما ظهرت فيما بعد (وأما القصر فقد كان الغاية القصوى الختام الخصم) أي اسكانه (واعترافه) بالحق (وانكشاف الحق) له من أول وهلة (فلو طال اشكال الخصم أو لجاحه) في محاورته (لطال لاجمالة الزا مهم) بدفع كل اشكال اشكال وأيضا فانهم كانوا محتاجين الى محاجة اليهود والنصارى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والى اثبات الالهية مع الاصنام والى اثبات البعث مع منكريه ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن فمن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه وعدلوا الى السيف والمسان بعد انشاء أدلة القرآن وما ركبوا طهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحري طرق المجادلة (وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكمال بعد الشروع فيه) ولا بقاعدة معلومة وإنما هو بحسب الوارد كل ذلك اعلمهم بان ذلك مثار الفتن ومنبع التشويش وان من لا تقنعه أدلة القرآن فلا يقنعه الا السيف والسنان فما بعد بيان الله ببيان (وأما عدم تصديقهم) أي تعرضهم (للتدريس والتصنيف) فيه فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضا لان الكتب المأولة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الاشارة اليه في كتاب العلم (فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة) الغريبة (التي) لم تقع و (لاتتفق الاعلى) سبيل (النذور) والقلة (اما اذ صار) وحفظا لها (ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخواطر) من شحذ الحديدة شحذا من باب نفع والذال المجمة اذا أحدهما وفي بعض النسخ أول تشجيز الخاطر (أولاد الخاجة) عنده (حتى لايجزع عنها عند) مسيس (الحاجة على البدنية والارتجال) يقال بدهه بدها اذا بغته وسهبت البدنية لانها تبغت ونسب والارتجال اتیان الكلام من غير روية ولا فكر (كن بعد السلاح) أي بهيش (قبل القتال) أي قبل حضوره وملابسته له (ليوم القتال فهذا) الذي قرر (بما يمكن أن يذكر للفريقين) أي في احتجاج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه (فان قلت فما المختار فيه) وفي نسخة منه (عندك) أي ما الذي تختاره وتذهب اليه (فاعلم أن الحق فيه ان اطلاق القول بذمه) أي كونه مذموما مطلقا (في كل حال أو بحسده) أي كونه محمودا مطلقا (في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل) يظهر سياقه وجه الحق (فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالخمر والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه اطلاق القول بأنه حرام نظرا الى هذه العلة ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) أي نسبت في حلقته (ولم يجد ما يسيبها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغیره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخيار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما ورد النهي عنهما في عدة أحاديث (وكأ كل الطين فإنه يحرم لمسافه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتي ومعنى (والى ما يضر عند

(٨ - اتحاف السادة المتقين) - ثانی) ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضطرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة ولم يجد ما يسيبها سوى الخمر والى ما يحرم لغیره كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخيار والبيع وقت النداء وكأ كل الطين فإنه يحرم لمسافه من الاضرار وهذا ينقسم الى ما يضر قليله وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قليله وكثيره والى ما يضر عند

الكثرة فيطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فان كثره يضر بالمحرور وكما كل الطين وكان اطلاق التخريم على الطين والمحرور والتحليل على
المنفعة النفاة الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فنعود الى علم الكلام ونقول
ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته (٥٨) في وقت الانتفاع حلال أو مندوب اليه أو واجب كيمقتضيه الحال وهو باعتبار مضرته

الكثرة) فقط (فيطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فان كثره يضر بالمحرور) المزاج في البلاد الحارة
(وكما كل الطين) فانه كذلك كثره يضر بالبدن (وكان اطلاق التخريم على الحر والتحليل على العسل
النفاة) أي نفرا (الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ) أي تعرض (تقابلت فيه الاحوال فالاولى
والابعد عن الالتباس أن يفصل) فيها فاذا عرفت ذلك (فنعود الى علم الكلام) اذ هو المقصود لذاته
من هذا البحث (فنقول فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب
أو واجب كيمقتضيه الحال) باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها (وهو باعتبار مضرته في وقت
الاستضرار ومجمله حرام) ثم شرع في ذكر مضرته ومنفعته فقال (أما مضرته فأنارة الشبهات) الملتبسة
(وتحريك العقائد) الفاسدة (وإزالة التها عن الجزم والتهميم) وقد تقدم تشبيهه بخيط مرسل في الهواء
تفنيه الريح (فذلك مما يحصل في الابتداء) أي ابتداء الامر فان قلت لانسلم إزالته من الجزم فان
الدليل عليها مما يقتضيها ويشدها (و) الجواب أن (رجوعها بالدليل مشكوك فيه) فان المدلول اذا
لم يصمم به لعروض شبهة فالدليل عليه بطريق الاولى (وتختلف فيه الاشخاص) بالقوة والضعف
(فهذا ضرره في الاعتقاد الحق) الثابت (وله ضرر آخر في تأكيده اعتقاد المبتدعة وتشبيها في صدورهم
بحيث تنبعث دواعيهم) المحركة (ويشتد حرصهم على الاصرار عليه) والوقوف لديه (ولكن هذا
الضرر بواسطة التعصب) للمذهب وطلب المباحة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام (الذي يثور
وينبعث من الجدل) والمناظرة (ولذلك ترى المبتدع العامي يمكن أن يزول اعتقاده باللطيف في أسرع
زمان) لعدم رسوخه في قلبه (الا اذا كان نشأته) وغوّه (في بلد يظهر فيه الجدل والتعصب) كبلاد
الرافضة مثلا (فانه لو اجتمع عليه الأقول والآخرون) بأنواع الأدلة (لم يقدروا على نزع البدعة من
صدره) لتمسكها فيه ورسوخها (بل الهوى) النفساني (والتعصب) المذهبي والمباحة بالمعارف (وبغض
خصوم المهادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه) استيلاء كلياً (ومنع من ادراك الحق) الضيق ومن
وصوله الى قلبه (حتى لو) فرض (وقيل له) بعد العجز عن اتصال ذلك الى فهمه (هل تريد أن يكشف
الله لك الغطاء) والحجاب عن فهمك (فيعرفك بالعيان) والمباشرة الحقيقية (أن الحق مع خصمك
لكره ذلك) من نفسه (خيفة أن يفرح به خصمه) اذا علم منه رجوعه الى الحق (وهذا هو الداء العظيم
والخطاب الجسيم) (الذي استطار في البلاد والعباد) شره وعم ضرره (وهو نوع فساد آثاره المجادلون
بالتعصب) للمذهب (فهذا ضرره) ومنه تنشأ أنواع الضرر للمملكة (وأما منفعة فقد يظن أن
فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليها) وهو مقام الكشف والمشاهدة وعمارة السرب أنوار
اليقين وحصول العلم المضارع للضروري (فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف) ومن أين
لننازل على المنازل (ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف) اذا كثره عمل النفس
وتخليق الفهم (وهذا) الكلام (اذا سمعته من محدث) وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه المعارف
برجاله ومتونيه (أو وحشوي) هو بالتحريك من يتبع طواهر الاحاديث قال البيهقي في حاشية الكبرى
نسبة الى الحشاء أي الجانب والطرف سمو بذلك لقول الحسن البصري وكان أوائلهم يجلسون اليه
بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطاً ردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها أو يسكنون الشين من الحشو
لقولهم بذلك في القرآن حيث زعموا أن في الكتاب والسنة مالا معنى له اهـ (ربما خطر ببالك أن

في وقت الاستضرار ومجمله حرام. أما مضرته فأنارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالة التها عن الجزم والتهميم فذلك مما يحصل في الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه ويختلف فيه الأشخاص فهذا ضرره في الاعتقاد الحق وله ضرر آخر في تأكيده اعتقاد المبتدعة للبدعة وتشبيها في صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ويشتد حرصهم على الاصرار عليه. ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذي يثور من الجدل ولذلك ترى المبتدع العامي يمكن أن يزول اعتقاده باللطيف في أسرع زمان الا اذا كان نشؤه في بلد يظهر فيها الجدل والتعصب فانه لو اجتمع عليه الأقول والآخرون لم يقدروا على نزع البدعة من صدره بل الهوى والتعصب وبغض خصوم المهادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه ومنعه من ادراك الحق حتى لو قيل له هل تريد أن يكشف الله لك الغطاء يعرفك بالعيان أن الحق مع خصم لك كره

ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه وهذا هو الداء العظام التي استطار في البلاد والعباد وهو نوع فساد آثاره المجادلون الناس

بالتعصب فهذا ضرره وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه وهيئات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا سمعته من محدث أو وحشوي ربما خطر ببالك أن

الناس أعداء ما جهلوا

فاسمع هذا من خبر الكلام) وسيره ودخل فيه وخرج
وألف فيه عدة تأليف (ثم قلاه) أي أبغضه وتركه (بعد حقيقة الخبرة) أي الاختبار السكبي
(وبعد التغلغل فيه) أي الدخول في وسطه (إلى) أن وصل (منتهى درجة المتكلمين) وأقصى رتبته
(وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم آخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن
الطريق إلى حقائق المعرفة) كما هي عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك في كتابه المنقذ من
الضلال فقال في أوله ولم أزل في عنفوان شبابي عند ما راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف
سنى على الجسبين أفتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لأخوض الجبان
الخدور وأتوغل في كل مضلة وأهيم على كل مشكلة وأفتحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة
وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع إلى أن قال وقد كان
التعمش إلى ذلك حقائق الأمور أي من أول أمرى غرزة وفطرة من الله تعالى وضعها في جبلي
لأختار بيني وبينها حتى انحلت عني رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت
كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علماء وأفيا بمقصوده غير واف بمقصودي
أه وسياقى بقية هذه العبارة فيها بعد (ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض
الأمور ولكن على) سبيل (الندور) والقليلة (وفي أمور جليلة) ظاهرة (تكاد تفهم قبل التعمق في
صناعة الكلام) بأصل الفطرة والجليلة (بل منفعته شيء واحد وهو خاسة العقيدة التي ترجناها على
العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل) وقال المصنف في الاملاء أعلم أن المتكلمين
من حيث صناعة الكلام فتمطلم يفارقوا اعتقاد العوام وانما حوسوها بالجدل عن الانغماس فهم حراس
نواحي الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أيضا في كتاب العلم (فإن
العامي ضعيف يستغفره) ويحركه (جدل المبتدع وإن كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفوعة
والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها إذ ورد الشرع بها لمسا فيها من صلاح دينهم ودينهاهم
واجتماع السلف عليها) وقال المصنف في كتابه المنقذ وانما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراسها
عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي
الحق على ما فيه صلاح دينهم ودينهاهم كما نطق بمقدماته القرآن والأخبار (والعلماء متعبدون بحفظ
ذلك على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تجمعات) وفي نسخة عن
تجمعات (الظلمة والغصاب) جميع غاصب وهو الذي يأخذ المال قهرا وقال المصنف في المنقذ ولما كان
أكثر خوض المتكلمين في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع
في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا لم يكن الكلام في حق كافي ولا لداني الذي أشكوه شافيا
نعم لما نشأت صناعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشويف المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن
الشبهة بالبحث عن حقائق الأمور وفحاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها ولكن لمالم
يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكلية ما ينجو ظلمات الخبرة
في اختلاف الخلق فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغيري بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ولكن
حصولا مشوبا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات والغرض الآن حكاية حال الانكار
على من استشفى به فإن أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكمن دواء ينتفع به مريض ويستضر
به آخره (وإذا وقعت الاحاطة) وكال المعرفة (بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون الناظر فيه) بعد تلك
الاحاطة (كالطبيب الخاذق) الماهر (في استعمال الدواء الخطر) الذي فيسه بعض سميات مثلا (إذا
لا يضعه إلا في موضعه) الذي يليق بوضعه (وذلك في وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فإنه إذا لم يصادف

يضعه الاموضعه وذلك في وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة

وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه فان تعليمهم للكلام ضرر محض في حقهم اذ ربما يشتر لهم شكاو ينزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح وأما العاصي المعتد للبدعة فينبغي أن يدعى الى الحق (٦٠) بالتأطاف لا بالتعصب وبالكلام اللطيف المقتنع للنفس المؤثر في القلب القريب

الوقت والقدر كان عين الضرر وهذا لا يتبينه الا الماهرة في الفن (وتفصيله أن العوام) من الناس (المشغولين بالحرف) والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات (يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم) وهي (التي اعتقدوها مهما تلقوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه) أنفاً ويكتفي به معهم على هذا القدر ولا يعاون المناظرة والجدال (فان تعليمهم الكلام) وصفة الجدل (ضرر محض) خالص (في حقهم) اذ ربما يشتر لهم شكا (أي يبعث من الكلام يتعلق بفهمه) (و ينزل عليهم الاعتقاد) الذي تلقونه (فلا يمكن القيام بعد ذلك بالاصلاح) أي بازالة ذلك الشك العارض في قلبه لرسوخه فيه وعدم التفاته الى ما يزيله أو انظر فيه ولم يفهم كنهه هذا حال أرباب الحرف (وأما العاصي المعتد للبدعة فينبغي أن يدعى الى) المعتد (الحق باللطف) واللين في المحاوراة (لألا تعصب) (وسوء القول) (وبالكلام اللطيف) السهل اللين (المقتنع للنفس المؤثر) بوقعه (في القلب القريب من سياق أدلة القرآن والحديث) فسا بعد بيانها بيان (المزوج بالوعظ والتخدير) ولا يمارى الامراء ظاهراً (فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع) وفي نسخة المصوغ (على شرط المتكلمين) فانه يحبط الذهن ويشوشه (اذ العاصي اذا منع ذلك الاعتقاد اعتد انه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها الى اعتقاده) أي يستميلهم اليه على طريق الاستدراج (فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من مذهبه) ومن طريقته (أيضا) يقدر ان يرد ما أورده (والجدل مع هذا) أي العاصي (ومع الاول) أي معتد البدعة (جرام) اما مع العاصي فلزلة اعتقاده وأما مع المبتدع فلتعصبه (وكذا مع من وقع له شك) وفي نسخة في شك (اذ يجب ازالته باللطف والوعظ) لا بالعنف والقهر (والادلة القرآنية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام) بكلام بجلى يفهمه ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر (والاستقصاء بالجدل) في تفسير وسؤال وتوجيه واشكال ثم الاشتغال بحله (انما ينفع في موضع واحد وهو ان يفرض عاصي اعتد البدعة بنوع جدل سمعه) وطرق الى اسماعه (فيقابل ذلك الجدل بمثله) ليزيله (فيعود الى اعتقاد الحق) بسهولة (وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتخديرات العامة) بعدم ميل قلبه اليها وانما يستأنس بالمجادلة (فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه) أي لا يزيل داء اعتقاده (الادواء الجدل فجاز أن يلقي اليه) بالقدر المحدود (وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب) بل يكونون على مذهب واحد فان غالب التعصبات انما يشور من اختلاف المذاهب (فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد) المختصر (الذي ذكرناه) أنفاً (ولا يتعرض للدلة) أي العقلية أو مصالفاً (ويترك بص) أي ينتظر (وقوع شبهة) عرضت له على جزئ من جزئيات الاعتقاد (فان وقعت ذكر) الدلة (بقدر الحاجة) بشرط أن لا يوغل فيه غاية الايغال وان اقتصر على أدلة القرآن كفى وشفى (وان كانت البدعة شائعة) أي ظاهرة منتشرة (وكان يخاف على الصبيان) والاطفال (أن يخذعوا) بها (فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية) التي ذكرها في الفصل الثالث من هذا الكتاب (ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم) أي ان فرض وقوعها فإلى الرسالة القدسية من الأدلة القرآنية والعقلية كفاية في الرد على المخالفين كما سيأتي ذلك (وهو مقدار مختصر) في أوراق يسيرة (وقد أودعناه هذا الكتاب) في الفصل الثالث (لاختصاره) وجعه (فان كان فيه ذكاء) وتوقد ذهن بالاستطلاع على الغوامض (وتنبهه بذكائه لموضع سؤال)

من سياق أدلة القرآن والحديث المزوج بفن من الوعظ والتخدير فان ذلك أنفع من الجدل الموضوع على شرط المتكلمين اذا العاصي اذا سمع ذلك اعتد انه نوع صنعة من الجدل تعلمها المتكلم ليستدرج الناس الى اعتقاده فان عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضاً يقدر ان يدفعه فالجدل مع هذا ومع الاول حرام وكذا مع من وقع في شك اذ يجب ازالته بالتأطاف والوعظ والادلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدل انما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عاصي اعتد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدل بمثله فيعود الى اعتقاد الحق وذلك فيمن ظهر له من الانس بالمجادلة ما يمنعه عن القناعة بالمواعظ والتخديرات العامة فقد انتهى هذا الى حال لا يشفيه منها الادواء الجدل فجاز أن يلقي اليه وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها

على ترجمة الاعتقاد الذي ذكرناه ولا يتعرض للدلة ويترك بص وقوع شبهة فان وقعت ذكر بقدر الحاجة فان كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخذعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة ان وقعت اليهم وهذا مقدار مختصر وقد أودعناه هذا الكتاب لاختصاره فان كان فيه ذكاء وتنبهه بذكائه لموضع سؤال

أونارت في نفسه شبهة فقد
بدت العلة المحذورة وظهر
الداء فلا بأس أن يرقى منه
إلى القدر الذي ذكرناه في
كتاب الاقتصاد في الاعتقاد
وهو قدر خمسين ورقة وليس
فيه خروج عن النظر
في قواعد العقائد إلى غير
ذلك من مباحث المتكلمين
فإن أقنعه ذلك كفه عنه
وإن لم يقنعه ذلك ففسد
صارت العلة مفرمة والداء
غالبا والمرض ساريا
فليتلطف به الطبيب بقدر
إمكانه وينتظر قضاء الله
تعالى فيه إلى أن ينكشف
له الحق بتبيينه من الله
سبحانه أو يستمر على
الشك والشبهة إلى ما قدر
له فالقدر الذي يحويه
ذلك الكتاب وجنسه
من المصنفات هو الذي
يرجى نفعه فاما الخارج
منه فقسمان أحدهما
بحث عن غير قواعد
العقائد كالمبحث عن
الاعتمادات وعن الاكوان
وعن الادراكات وعن
الخوض في الرؤية هل
ضد يسمى المنع أو العمی
وان كان فذلك واحد هو
منع عن جميع ما لا يرى
أثبت لكل مرئي يمكن
رؤيته منع بحسب عدده
إلى غير ذلك من الترهات
المضلات والقسم الثاني
زيادة تقرير تلك الأدلة
في غير تلك القواعد وزيادة
أسئلة وأجوبة وذلك أيضا
استقصاء لا يزيد الاضلالا

رد عليه (أونارت في نفسه شبهة) عرضت له (فقد بدت العلة المحذورة) منها (وظهر الداء) بعد كونه
(فلا بأس أن يرقى منه إلى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة)
وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر وهو كتاب جليل مرذوكره في شرح خطبة الكتاب
وشرحه غير واحد من الأئمة (وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد إلى غير ذلك من مباحث
المتكلمين) بل الأدلة المذكورة في دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث
العويصة (فإن أقنعه ذلك) وكفاه (كف عنه) ولم يدعه يخوض في المطولات (وإن لم يشفه
ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجه لانه (صارت العلة) فيه (مفرمة) وصار (الداء غالبا) على قلبه (والمرض
ساريا) في جسمه (فليتلطف به الطبيب بقدر إمكانه) اذ علم الكلام راجع إلى علم الحاجة المرضي بالبدع
كما قاله المصنف في الجامع العوام (وينتظر قضاء الله تعالى فيه إلى أن ينكشف له الحق) بارتداع المانع
(بتبيينه من الله سبحانه) بنفث يلقي في روعه أو الهام أو غير ذلك (أو يستمر على) ما رشح فيه من (الشك
والشبهة إلى ما قدر له) من الازل وفي الجامع العوام للمصنف فان قيل اذا فرضنا عابجا محادا لا يجوز جاليس مقلدا
ولا يقنعه التقاليد ولا أدلة القرآن ولا الاقوال الجلية المقنعة فماذا يصنع به قلنا هذا مريض ما لطفه
من صحة الفطرة الاصلية فينظر في شئائه فان وجد الجاهل والجدل غالب عليه وعلى طبعه لم نجعله
وطهرنا وجه الارض منه ان كان يجادلنا في أصل من الايمان وان تقررنا بالقرائن مخايل الرشد والقبول
لوجاوزنا به من الكلام الظاهر إلى تدقيق الأدلة عاجلناه بما قدرنا عليه من ذلك وادنا به بالجدال
المسدد والبراهين الجلية وترخيصنا في هذا المقدار من المداواة لا يدل عن فتح الباب في الكلام مع الكافة
فإن الادوية تستعمل في حق المرضي وهم الاقلون وما يعالج به المريض بحكم الضرورة يجب عليه أن يوقى
عنه الصحيح والفطرة الصحيحة الاصلية تعد لقبول الايمان دون المجادلة ونحو حقائق الأدلة وليس الضرر
في استعمال الداء مع الاحياء بأقل من الضرر في اهمال المداواة مع المرضي فليوضع كل شئ في محله اه
(فالقدر الذي يحويه هذا الكتاب وحده من المصنفات) يريد به كتاب الاقتصاد (هو الذي يرجى نفعه)
للسالك في سبيل الحق (وأما الخارج عنه) أي عن ذلك القدر فانه (قسمان أحدهما بحث على غير قواعد
العقائد) الاسلامية (كالمبحث عن الاعتمادات) كقول أبي هاشم ان الموجب لهوى الثقيل هو الاعتماد
دون الحركة ذكره في مسئلة التولد (والاكوان) جمع كون وهو استعمال جوهرتها إلى ما هو دورته ولهم في الكون اطلاقات أخرى (وعن الادراكات)
في ثبوتها ونفيها ومذهب أهل السنة ان الادراكات كلها من فعل الله سبحانه وانه ليس شئ منها فعلا
للانسان ولا كسبها له كما سيأتي بيانه (والخوض ان في الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمی وان كان
فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أثبت بكل مرئي يمكن رؤيته منع بحسب عدده) هكذا سبق
العبارة في غالب النسخ وفي بعضها أو يثبت بكل مرئي وفي بعضها وان كان كل واحد هو منع جميع ما لا
يرى أثبت لكل مرئي فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده واعلم ان الممنوع بوجود الصمم والعمى
معينان هما ادراكا للمسموع والمرئي وانهما غير ذاتهما فان قالت المعتزلة العمی والصمم مانعان له عن أن
يكون مدركا قائل مامعنى منعهما عن كونه مدركا هل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواء ولا يجوز أن
يكون منعان بنفسه فوجب أن يكون المنع انما وقع عن معنى سواء وهو ادراكه اذ لا يجوز أن يكون المنع
منعاً لا عن شئ وهذا البحث أوردته أبو منصور التميمي في كتاب الاسماء والصفات وسنشير إليه ان شاء
الله تعالى (إلى غير ذلك من الترهات) أي الاباطيل (المضلة) لفهمهم (والقسم الثاني زيادة تقرير) وفي
بعض النسخ تقرير (للك الأدلة) العقلية (في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة) وشبه تنبعث من
الافكار وفي بعض النسخ اسقاط أسئلة (وذلك أيضا استقصاء لا يزيد) المستقل به (الاضلالا) عن الطريق

وجاهلاً في حق من لم يقنعه ذلك القدر فرب كلام يزيد الاطباب والتقدير غرضاً ولو قال قائل البحث عن حكم الادراك والاعتمادات فيه فائدة
تشخيص الخواطر والخطرات لآلة الدين كالسيف (٦٢) آلة الجهاد فلا بأس بتشخيصه كان كقوله لعب الشطر فنج يشخص الخاطر فهو من

(و جهلا في حق من لم يقنعه ذلك القدر) ولم يكتف به (فرب كلام يزيد الاطباب) هو أداء المقصود
بأكثر من العبارة المتعارفة (والتقرير غرضاً) وخفاء (ولو قال قائل البحث عن حكم الادراك
والاعتمادات فيها فائدة) نافعة وهي (تشخيص الخاطر) وتنبيهها عن الغفلة (والخطرات لآلة الدين) أصل
الخطرات لما يتحرك في القلب من رأى أو معنى ثم يسمى محله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة (كالسيف
آلة للجهاد) أى بالخطرات تنكشف أسرار أحكام الدين كما ان السيف تتم به أمور المجاهدين (فلا بأس
بتشخيصه) أى فلا ي شئ يمنع من الخوض في القسم الأول مع كونه مفيداً من وجه فأجاب بقوله (كان)
أى هذا القول (كقوله لعب الشطر فنج يشخص الخاطر) وبهية لتلقى التدبيرات (فهو من الدين) أى
من جملة أموره (وذلك هوس) واختلاط (فان الخطرات يشخص بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضرة)
ثم ان الشطر فنج معرب واختلف في أصله فقل صدرت عن مائة حملة وقيل صدر فنج بمعنى مائة تعب وقيل
شدر فنج أى صار تعباً واختلف في ضبطه فقل بالفتح وهو المشهور وقيل بالكسر وهو المختار قال ابن الجوابي
في كتاب ما يلحن فيه العامة ومما يكسر العامة تفتحه أو تظمه وهو الشطر فنج بكسر الشين قال وانما
كسر ليكون نظير الاوزان العربية مثل جرد حل اذ ليس في أبنية العرب فعل بالفتح حتى يحمل عليه وأما
أول من وضعه ولاى شئ وضعه وأقوال الأئمة في جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوى في
عمدة المحتاج مستوفى وأشرنا الى بعضها في شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكرها (فقد عرفت بهذا)
الذى تقدم ذكره (القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام) بعد تقريره لذلك في كتاب العلم بنحو
مما ذكره هنا (و) عرفت أيضاً (الحال التى يذم فيها والحال التى يحمدها) عرفت (الشخص الذى
ينتفع به والذى لا ينتفع به فان قلت مهما عرفت بالحاجة اليه في دفع المبتدع) ورد شبهه (والآن فقد
نارت البدع) وهاجت (وعمت البلى) الناس (وأرهقت الحاجة) أى دنت وقرب وقوعها (فلا بد أن
يصير القيام بهذا العلم) والتصدى له (من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال) وحفظها من
النهاب (وسائر الحقوق) كذلك (وكالقضاء والولاية وغيرهما) من المناصب العامة والخاصة (ومالم
يشغل العلماء بنشر ذلك) وتعليمه (والتدريس فيه والبحث عنه) والتحقيق فيه (لايدوم ولوترك)
الاشتغال به (لاندرس) مرة وانجمي أثره ولما قل أن يقول لا يحتاج الى نشره وتعليمه بل يكتفى منه في رد شبه
المبتدعة بما ركز في الجملة والطباع فأجاب بقوله (وليس في مجرد الطباع) ولو كانت سليمة (كفاية)
تامة (لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم) ويدأب فيه لان أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية (فينبغي أن يكون
التدريس فيه والبحث عنه أيضاً من فروض الكفايات) وهذا (بخلاف زمان الصحابة) رضوان الله
تعالى عليهم (فان الحاجة ما كانت ماسة اليه) ما لعدم ظهور البدع في زمانهم أولاً كتفتايمهم بما أشرق
الله من أنوار المشاهدة في صدورهم فكانت الامور الخفية بالنسبة اليها جليلة عندهم (فاعلم ان الحق)
الذى لا يحيد عنه (انه لا بد في كل بلد) من بلاد الاسلام (من قائم بهذا العلم) أى بازائه (مستقل يدفع شبه
المبتدعة الذين ناروا في تلك البلدة) ونبغوا (وذلك يدوم بالتعليم) ويحفظ بالنشر والافادة (ولكن ليس
من الصواب تدريسه على العموم) أى على عامة الناس (كشدر يس الفقه والتفسير) ولوازمهما (فان
هذا) أى علم الكلام (مثل الدواء) الذى لا يحتاج اليه في كل وقت وينتفع به آحاد الناس ويستضر به
الاخرون (والفقه مثل الغذاء) لا بد ان الذى لا يستغنى عنه بحال في افادة ناموس البدن (وضرر
الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذور لما ذكرنا فيه من أنواع الضرر) التى لا تخصي (فالعلم به ينبغى أن
يخصص بتعليم هذا العلم من) وجدت (فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم) والاستعداد لطلب

الدين أيضاً وذلك هوس
فان الخطرات يشخص بسائر
علوم الشرع ولا يخاف فيها
مضرة فقد عرفت بهذا
القدر المذموم والقدر
المحمود من الكلام
والحال التى يذم فيها والحال
التي يحمدها والشخص
الذى ينتفع به والشخص
الذى لا ينتفع به فان قلت
مهما عرفت بالحاجة اليه
في دفع المبتدعة والآن
قد نارت البدع وعت
البلى وأرهقت الحاجة
فلا بد أن يصير القيام بهذا
العلم من فروض الكفايات
كالقيام بحراسة الاموال
وسائر الحقوق كالقضاء
والولاية وغيرهما ومالم
يشغل العلماء بنشر ذلك
والتدريس فيه والبحث
عنه لا يدوم ولوترك
لاندرس وليس في مجرد
الطباع كفاية لحل شبه
المبتدعة مالم يتعلم فينبغي
أن يكون التدريس فيه
والبحث عنه أيضاً من فروض
الكفايات بخلاف زمن
الصحابة رضوا الله عنهم فان
الحاجة ما كانت ماسة
اليه فاعلم أن الحق أنه
لا بد في كل بلد من قائم بهذا
العلم مستقل يدفع شبه
المبتدعة التى نارت في تلك
البلدة وذلك لا يدوم بالتعليم
ولكن ليس من الصواب

تدريسه على العموم كتدريس الفقه والتفسير فان هذا مثل الدواء والفقه مثل الغذاء لا يحذر وضر
الدواء محذور ولما ذكرنا فيه من أنواع الضرر فالعلم به ينبغى أن يخصص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم

المعرفة

المعرفة (والحرص عليه) بالا كجاء على درسه وتعلمه (فان المحترف) أى المشتغل بالحرفة والصناعة
 يمنع الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وإزالة الشكوك اذا عرضت) لعدم استعداد ذلك (والثانية
 الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والفطنة) وهى سرعة هجوم
 على حقائق معان مما تورده الحواس عاينها (والفصاحة) وهى لمكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود
 (فان البليد) المحترف فى أمره الذى لا يوصف بذكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دأخا حيران فى أمره
 (والقدم) وهو الباطل الفهم (لا ينتفع بحجابه) أى بمحاجته (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى
 فيه نفعه والثالثة أن يكون فى طبعه الصلاح) وهو ضد الفساد ويختصان فى أكثر الاستعمال بالأفعال
 وقبول فى القرآن تارة بالفساد وأخرى بالسيئة (والديانة) وهى التمسك بأمر الدين (والتقوى) وهى
 تجنب القبيح خوفا من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات
 التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بأدنى شبهة) اذا عرضت (ينخلع عن ربة) الدين
 فان ذلك يحل عنه الحجز أى الستر الحاجز (و يرفع السترينه وبين الملائد) الشهوانية (فلا يحرص على
 إزالة الشبهة) ودفعها (بل يغتنمها ليتخلص من أعباء التكليف) ومشقاته (فيكون ما يفسده مثل هذا
 المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجوامع العوام التحدث فى هذا العلم لئلا يكون على أربعة
 أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه
 وفطنته وتجرد له طلب معرفة الله أو مع العاين فان كان قاطعا أى لا طائفا أى غير حاسم مع نفسه بموجب
 ظنه حكما جازما فله أن يتحدث بنفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد
 لها حال عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكائها
 مع العوام فن أنصفهم هذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطف الى المعرفة للمعرفة
 لا لغرض يحيل فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقى فى التأويلات الفاسدة لشدة شرهه عن الفرار
 عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهله ظلم كبشه الى غير أهله وأما العاين فلا يتحدث به وفى معنى العاين
 كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المظنون فيحدث به مع نفسه اضطرارا فان ما ينطوى عليه الذهن
 من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث
 به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد
 له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذا لا يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر
 على تركه وهو بذكائه متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر وابطاحه انما
 تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يرد شئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
 علم اه (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجة المحموده فى الكلام انما هو من جنس حجج القرآن
 من الكامات الطيبة) (من الكامات الطيبة) المختصرة (المؤثرة فى القلوب) بوقعها (المقنعة
 للنفوس) (الكافية لها) (من دون التغافل) والخوض (فى التفسيرات) الغريبة (والتدقيقات) العجيبة
 (التي لا يفهمها أكثر الناس) ولا يحوم فكرهم حولها (واذا فهموها) بعد جهد (اعتقدوا انها شعوذة)
 لاحقيقة لها (وصناعة تعلمها صاحب التلبيس) والتخليط (فاذا قابلوه مثله فى الصنعة قاومه) قال المصنف
 فى الجوامع العوام العاين اذا منع من البحث والنظر ولم يعرف الدليل كان جاهلا بالمدلول وقد أمر الله كافة
 عباده بمعرفته بالايان به والتصديق بوجوده أولا وبالتقديم عن سمات الحوادث ومشابهة غيره ثانيا
 و بوجدانيته ثالثا وبصفاته من العلم والقدرة ونفوذ المشيئة وغيرها رابعا وهذه الامور ليست ضرورية
 فهى اذا مطلوبة وكل علم مطلوب ولا سبيل الى اقتناصه وتحصيله الا بالادلة فلا بد من النظر فى الادلة
 والتفطن لوجه دلالتها على المطلوب وكيفية انتاجها له وذلك لا يتم الا بعرفه شروط البراهين وكيفية ترتيب

والحرص عليه فان المحترف
 يمنع الشغل عن الاستتمام
 وإزالة الشكوك اذا عرضت
 * والثانية الذكاء
 والفطنة والفصاحة فان
 البليد لا ينتفع بفهمه
 والقدم لا ينتفع بحجابه
 فيخاف عليه من ضرر
 الكلام ولا يرجى فيه
 نفعه * والثالثة أن يكون
 فى طبعه الصلاح والديانة
 والتقوى ولا تكون
 الشهوات غالبة عليه فان
 الفاسق بأدنى شبهة ينخلع
 عن الدين فان ذلك يحل
 عنه الحجز ورفع السد الذى
 بينه وبين الملائد فلا يحرص
 على إزالة الشبهة بل يغتنمها
 ليتخلص من أعباء التكليف
 فيكون ما يفسده مثل هذا
 المتعلم أكثر مما يصلحه
 واذا عرفت هذه الانقسامات
 اتضح لك ان هذه الحجة
 المحموده فى الكلام انما
 هى من جنس حجج القرآن
 من الكامات الطيبة
 المؤثرة فى القلوب المقنعة
 للنفوس دون التغافل
 فى التفسيرات والتدقيقات
 التى لا يفهمها أكثر
 الناس واذا فهموها
 اعتقدوا انها شعوذة
 وصناعة تعلمها صاحبها
 للتلبيس فاذا قابلوه مثله
 فى الصنعة قاومه

المقدمات واستنتاج النتائج ويستجبر ذلك بالضرورة شيئاً فشيئاً إلى تمام البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر
النظر في علم المعقولات وكذلك يجب على العاقل أن يصدق الرسول في كل ما جاء به وصدقه ليس بضروري
بل هو بشر كسائر الخلق فلا بد من دليل يبره عن غيره ممن تحدى بالنبوة كما لا يمكن ذلك إلا بالنظر في
معجزاته ومعرفة حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخره نظر في النبوات وهو ثلث علم الكلام قلنا الواجب
على الخلق الإيمان بهذه الأمور والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بجواز وقوع
الخطأ فيه وهذا التصديق يحصل على ست مراتب الأولى وهو أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى
المستوفى بشروطه المحرر بأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال ويمكن التباس
وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق في كل عصر واحد واثنان ممن ينتهي إلى تلك الدرجة وقد يخلو
العصر عنه ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعارف لقلت النجاة وقل الناجون الثانية أن
يحصل بالإدلة الرسمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها الاشتهار هاهنا كبار العلماء وشناعة
انكارها ونفرة النفوس عن ابداء المزيد فيها وهذا الجنس أيضاً يفيد في بعض الأمور وفي حق الناس
تصديقاً جازماً بحيث لا يتغير صاحبه بإمكان خلافه أصلاً الثالثة أن يحصل التصديق بالإدلة الخطابية التي
جرت العادة باستعمالها في المحاوراة والمخاطبات الجارية في العادات وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقاً
بيدئ الرأي وسابق الفهم إذا لم يكن الباطن مشحوناً بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل
ولم يكن المستمع مشغولاً بتكف المماراة والتشكيك ومنهاجه بتخذل المجادلين في العقائد وأكثر أدلة
القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد
تمام الأسئلة وجوابها بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك الرابعة التصديق بوجود
السماع من حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق فان من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذه أو رجل
من الأفاضل المشهورين قد يخبر عن شيء فيسبق إليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال
لغيره في قلبه ومستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعلمهم فلا جرم يسمعون
الاعتقادات ويصدقونه ويؤمنون عليه من غير حاجة إلى دليل ومحااجة الخامسة التصديق الذي يسبق
إليه عند سماع الشيء مع قرائن الأحوال لا يفيد القطع عند المحقق ولكن يلقى في حق العوام اعتقاداً جازماً
السادسة أن يسمع القول فيمناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد موافقته لطبعه لامن حسن
اعتقاد في قائله ولا من قرينة تشهد له لكن لمناسبة ما في طبعه وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات
لان ما قبله استند إلى دليل تام وان كان ضعيفاً من قرينة أو حسن اعتقاد في الخبر أي نوع من ذلك فهي
أمارات يظنها العاقل أدلة فتعمل في حقه عمل الأدلة وإذا علم مراتب التصديق وعلم ان مستند إيمان العوام
هذه الأسباب فأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحول القلب إلى التصديق فلا ينبغي
أن يجاوز بالعاقل إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليات المقنعة المسكنة لالقاوب المستجرة لها إلى
الطمأنينة والتصديق فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته اه باختصار (وعرفت ان) الامام (الشافعي
وكافة السلف) رجعهم الله ممن تقدم ذكرهم (انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي
نهنا عليه) أي فان أقوالهم محمولة على نهى المتعصب في الدين أو القاهر عن تحصيل اليقين أو القاصد
إفساد عقائد المسلمين أو الخائف فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين والأفلا يتصور من شريف تلك
الحضرات وقوع المنع فيما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات (وان ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه
من مناظرة الخوارج) في المسائل الأربع (وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر) مع رجل من
الشام (وغيره) كان من الكلام الجلي الواضح (الظاهر) الذي لا يحتاج إلى دفع باب جدال (وفي محل
الحاجة) وقدر الحاجة (وذلك) لا ريب فيه انه (محمود في كل حال) غير مذموم عند الرجال (نعم قد تختلف

وعرفت ان الشافعي وكافة
السلف انما منعوا عن
الخوض فيه والتجرد له لما فيه
من الضرر الذي نهنا عليه
وان ما نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما من مناظرة
الخوارج وما نقل عن
علي رضي الله عنه من
المناظرة في القدر وغيره
كان من الكلام الجلي
الظاهر وفي محل الحاجة
وذلك محمود في كل حال نعم
قد تختلف

الاعصار في كثرة الحاجة وقتها ولا يبعدان يختلف الحكم لذلك فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها فأما إزالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الاشياء على ما هي عليه وادراك الاسرار (٦٥) التي يترجها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة فلا مفتاح له الا بالمجاهدة وقمع الشهوات

والاقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات وهي رحمة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله (مسئلة) فان قلت هذا الكلام يشير الى ان هذه العلوم لها طواهر وأسرار وبعضها جلي يبدو أولا وبعضها خفي يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الخفي والفكر الصافي والسر الخالي عن كل شيء من أشغال الدنيا سوى المطلوب وهذا يكاد يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلم بل الظاهر والباطن والسر والعلم واحد فيه فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية من الواضحات التي لا ينكرها ذو بصيرة) فادحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقوا في أول الصبا) من المشايخ (شيئا) لم يتقبلوا منه بل (بجدوا عليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذا التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وصعود (الى شأ والعلا) أي غايته وأمدته (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذ اورد عليهم شيء من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذرون لجودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع) قال صلى الله عليه وسلم ان القرآن ظاهر وباطن واحد ومطلوع (قال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحو اه وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شيء منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السنين المهجلة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المديني لكل خوف حد وكل حد مطلع أي لكل حد مصد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعد رنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال علي رضي الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الخلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علوما) أي كثيرة (لو وجدت لها حلة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

الاعصار) والازمان (في كثرة الحاجة) اليه (وقلتها فلا يبعدان يختلف الحكم لذلك) ولاجل ذلك ما خاض فيه الأولون الا قليلا لعدم حدوث البدع في زمانهم فلم يحتاجوا الى ابطالها واخام منخلها (فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها) وكافوا بمعرفتها (وحكم طريق النضال) والمدافعة (عنها وحفظها) في الصدور (فأما إزالة الشبهة) الخفية عن القلب (وكشف أسرار الحقائق) الالهية (ومعرفة الاشياء على ما هي عليه) باليقين التام (وادراك الاسرار) الباطنة (التي يترجها) وبينها (ظاهر ألفاظ هذه العقيدة) ومنطوقها (فلا مفتاح له الا بالمجاهدة) المشار اليها في قوله عز وجل والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (و) في معنى المجاهدة (قمع الشهوات) النفسانية (والاقبال بالكلية على الله تعالى) بحيث لا يتخبط في خاطره خاطر لسواه (وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات) والمخاصمات (وهي) أي تلك الحلة الحاصلة من هذه الامور (رحمة من الله عز وجل) ونعمة (تفيض على من يتعرض لنفحاتها) ما اورد تعرضوا لنفحات الله فان الله نفحات (بقدر الرزق) الذي قدره من الازل (وبحسب قبول المحل) وانفساحه (وطهارة القلب) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردة (وذلك البحر) العجاج (الذي لا يدرك غوره) ومنتهاه (ولا يبلغ ساحله) أي طرفه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذا الكلام) الذي تقدم ذكره (يشير) ظاهره (الى ان العلوم) المحمودة (لها طواهر وأسرار) وان (بعضها جلي) ظاهر لكل الناس (يسد وأولا) ويظهر (وبعضها خفي) المدرك ولا (يتضح) الا (بالمجاهدة) والرياضة ومكابدة النفس (والطلب الخفي) في كشف سره (والفكر الصافي) عن علاقات الكدر (والسر الخالي عن كل شيء) يضاده (من اشغال الدنيا سوى المطلوب) المأمور بها (وهذا يكاد) ان (يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلم بل الظاهر والسر والعلم واحد) فأجاب بقوله (فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية) من الواضحات التي لا ينكرها ذو بصيرة) فادحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقوا في أول الصبا) من المشايخ (شيئا) لم يتقبلوا منه بل (بجدوا عليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذا التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وصعود (الى شأ والعلا) أي غايته وأمدته (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذ اورد عليهم شيء من افراد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشددوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذرون لجودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع) قال صلى الله عليه وسلم ان القرآن ظاهر وباطن واحد ومطلوع (قال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحو اه وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غاية وحد كل شيء منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السنين المهجلة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المديني لكل خوف حد وكل حد مطلع أي لكل حد مصد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعد رنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال علي رضي الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الخلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علوما) أي كثيرة (لو وجدت لها حلة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

(٩ - (اتحاف السادة المتقين) - ثاني) صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا واحدا ومطلعا قال علي رضي الله عنه وأشار الى صدره ان ههنا علوما حاجة لورودت لها حلة - وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم

وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما يحدث لم يتبعه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ ما من عالم يحدث قوما يعلم لم يتبعه عقولهم الا كانت فتنة عليهم وأورده المصنف في الجامع العوام بلفظ لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (وتلك الامثال نضرب للناس ما يعقلها الا العالمون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث) أي الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما أورده في كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه هناك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبثنته وأما الآخر فلو بثنته قطع هذا البلعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أي من انتقام الله من أهل الجرائم وأحوال القيامة (لضحكمتم قليلا) أي كان ضحكمكم على القلة وقيل معناه لما ضحكمتم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرم امتناع الامتناع (ولبيكمتم كثيرا) وقدم الضحك لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبعاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلها ثم ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من روايه يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لضحكمتم قليلا ولبيكمتم كثيرا ولما سألكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعبه الذهبي بأنه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساكر في التاریخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقاق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبيكمتم كثيرا والضحكمتم قليلا يظهر النفاق وتزعم الامانة وتقبض الرجة ويتهم الامين ويؤتمن غير الامين أناخ بكم الشر الجور الفتن كما مثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (فليت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) وانطهارة (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أولم يعني آخر فلم لم يذكروا) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولاشك انهم كانوا يصدقونه لو ذكروا) وينكشف ذلك بتسليم أصلين الأول ان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كنتم شيئا من الوحي فلذلك كان رجسة للعالمين فماتوا شيئا مما يقربهم الى رضا الله تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا مما يسخط الله الا حذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنهه ذلك أسرار الذين شاهدوا الوحي والتزويل وصحبوه ولازموه متشبهين لتلقى ما يقوله بالقبول والعمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لو ذكرت تفسيره لوجتموني وفي لفظ آخر قلتم انه كافر وقال أبو هريرة رضي الله عنه حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبثنته وأما الآخر فلو بثنته لقطع هذا الخلقوم وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولا كن بسروقر في صدره رضي الله عنه ولا شك في ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا

(وقال صلى الله عليه وسلم ما حدث أحد قوما يحدث لم يتبعه عقولهم الا كانت فتنة عليهم) تقدم في كتاب العلم ونسبه صاحب القوت الى بعض السلف بلفظ ما من عالم يحدث قوما يعلم لم يتبعه عقولهم الا كانت فتنة عليهم وأورده المصنف في الجامع العوام بلفظ لا يفهمونه كان فتنة على بعضهم (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (وتلك الامثال نضرب للناس ما يعقلها الا العالمون) تقدم ما يتعلق به في أول كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العالمون بالله تعالى الحديث) أي الى آخره وهو فاذا علموه لا ينكر عليهم الا أهل الغرة بالله تعالى (كما أورده في كتاب العلم) ووسعنا الكلام عليه هناك ويوجد هنا في بعض النسخ قبل هذا الحديث وقال أبو هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فأما أحدهما فبثنته وأما الآخر فلو بثنته قطع هذا البلعوم وليس ذلك في نسخة العراقي (وقال صلى الله عليه وسلم لو علمتم) كذا في النسخ الكثيرة وفي بعضها لو تعلمون وهو نسخة العراقي وهو نص الجماعة المخرجين لهذا الحديث (ما أعلم) أي من انتقام الله من أهل الجرائم وأحوال القيامة (لضحكمتم قليلا) أي كان ضحكمكم على القلة وقيل معناه لما ضحكمتم أصلا وهذا المناسبة السياق لان لو حرم امتناع الامتناع (ولبيكمتم كثيرا) وقدم الضحك لكونه من المسرة وفيه من أنواع البديع مقابلة الضحك بالبعاء والقلة بالكثرة ومطابقة كل منهما بالآخر وقال العراقي أخرجه من حديث عائشة وأنس اه قلت وأخرجه أيضا الامام أحمد والترمذي والنسائي وابن ماجه كلهم عن أنس قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة ما سمعت قط بمثلها ثم ذكره وأخرج الحاكم في المستدرک من روايه يوسف بن حبان عن مجاهد عن أبي ذر رفعه لو تعلمون ما أعلم لضحكمتم قليلا ولبيكمتم كثيرا ولما سألكم الطعام والشراب وقال على شرطهما ولم يخرجاه وتعبه الذهبي بأنه منقطع ورواه أيضا من طريقه ابن عساكر في التاریخ بتلك الزيادة وأخرج الحاكم أيضا في كتاب الرقاق والبيهقي في الشعب عن أبي الدرداء رفعه لو تعلمون ما أعلم لبيكمتم كثيرا والضحكمتم قليلا يظهر النفاق وتزعم الامانة وتقبض الرجة ويتهم الامين ويؤتمن غير الامين أناخ بكم الشر الجور الفتن كما مثال الليل المظلم وقال صحيح وأقره الذهبي (فليت شعري ان لم يكن ذلك سرا) باطنيا (ومنع من افشائه) وانطهارة (لقصور الفهم عن ادراكه) وفي نسخة عن دركه (أولم يعني آخر فلم لم يذكروا) مع انه أمين على تبليغ ما أمر به (ولاشك انهم كانوا يصدقونه لو ذكروا) وينكشف ذلك بتسليم أصلين الأول ان النبي صلى الله عليه وسلم أقاض الى الخلق ما أوحى اليه وانه ما كنتم شيئا من الوحي فلذلك كان رجسة للعالمين فماتوا شيئا مما يقربهم الى رضا الله تعالى الا دلهم عليه وأمرهم به ولا مما يسخط الله الا حذرهم ونهاهم عنه في العلم والعمل جميعا الثاني ان أعرف الناس بمعاني كلامه وأحراهم بالوقوف على كنهه ذلك أسرار الذين شاهدوا الوحي والتزويل وصحبوه ولازموه متشبهين لتلقى ما يقوله بالقبول والعمل به أولا والنقل الى من بعدهم ثانيا والتقرب الى الله بسماعه وحفظه ونشره وهم الذين حضهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على السماع والفهم والحفظ والاداء فقال نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها الحديث (وقال ابن عباس رضي الله عنه) في تفسير (قوله عز وجل الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لو ذكرت تفسيره لوجتموني) كما علمته (لوجتموني) أي لم تحتمل عقولكم لدركه فتذكرون على ذلك (وفي لفظ آخر قلتم انه كافر وقال صلى الله عليه وسلم ما فضلكم أبو بكر بكثرة صيام ولا صلاة ولا كن بسروقر في صدره رضي الله عنه ولا شك في ان ذلك السر كان متعلقا بقواعد الدين غير خارج منها وما كان من قواعد الدين لم يكن خافيا بطواها على غيره)

من الصباية رضوان الله عليهم (وقال) أبو محمد (سهل) بن عبد الله (النسري) رحمه الله تعالى (للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد) هكذا أورد صاحب القوت عن سهل الا انه قال وعلم هو سر بين الله وبين العالم هو حقيقة ايمانه لا يظهره لاهل الظاهر ولا لاهل الباطن (وقال بعض العارفين افشاء سر الرابوية كفر) هذا القول أورد صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات مانصه وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعروف الى من به تعرف بصفة مخصوصة بتجيب مقرب بخصوص ولا يسع معرفة ذلك الكفاة وافشاء سر الرابوية كفر وقال بعض العارفين من صرح بالتوحيد وأفتى الوحداية فقتله أفضل من احياء غيره انه وقد علم من هذا السياق ان المراد ببعض العارفين في قول المصنف هو أبو طالب المسكي صاحب القوت وقد أنكر على المصنف هذا القول في زمنه فأجاب عنه في كتابه الاملاء مانصه فصل وأمامه في افشاء سر الرابوية كفر فيخرج على وجهين أحدهما ان يراد به كفر دون كفر سمي بذلك تغليظا لما أتى به المفسر وتعليقا لما ارتكبه ويترض هذا بان يقال لا يصح أن يسمى هذا كفرا لانه ضد الكفر اذ الكافر الذي سمي هذا على معناه سائر وهذا المفسر للسرناشر وأين النشر من السر والاطهار من التغطية والاعلان من الالكتم واندفاع هذا بين بان يقال ليس الكفر الشرعي تابع الاشتقاق وانما هو حكم لمخالفة الامر وارتكاب النهي فنرد احسان محسن أو بخدمة منفضل فيقال له كافر لجهتين احدهما من جهة الاشتقاق ويكون اذ ذلك اسما بناء على وصف والثانية من جهة الشرع ويكون اذ ذلك حكما يوجب عقوبة والشرع قد ورد لشكر المنعم فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تحجبك التسميات وتفطن لحداتها واحترس من استدراجها فاذا من أظهر ما أمر بكتمه كمن ما أمر بنشره وفي مخالفة الامر فيهما حكما واحدا على هذا الاعتبار ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تتحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم وفي ارتكاب النهي عصيان ويسمى في باب القياس على المذكور كفرانا والوجه الثاني ان يكون معناه كفرا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الاول ويكون هذا مطابقا لحديث لا تتحدثوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون ان يكذب الله ورسوله فنحدث احدا بما لم يصل اليه عقله وما سارع الى التكذيب وهو الاكثر ومن كذب بقدره الله تعالى أوجبنا وجدها فقد كفر ولم يقصد الكفر فان أكثر اليهود والنصارى وسائر النحل ما قصدت الكفر ولا تظنه بأنفسها وهم كفار بلا ريب وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت الى ما مال اليه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكم والراغبين في العلم حتى ظن ان قائل ذلك ان اراد به الكفر الذي هو نقيض الايمان والاسلام يتعلق بمخبره ويحق قائله وهذا لا يخرج الاعلى مذاهب أهل الاهواء الذين يكفرون بالمعاصي وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبد الله بالقول الذي ينزهه والعمل الذي يقصده التعبد لوجهه والامر الذي يستزيده ايمانا ومعرفة ثم يكرمه الله على ذلك بغوائد المزيديين ما يشرف من المنع وربه اعلام الرضا ثم يكفره أحد بغير شرع ولا قياس عليه والايمان لا يخرج عنه الانبذ والطراحه وتركه واعتقاد ما لا يتم الايمان معه ولا يحصل بمفارقه وليس في افشاء الولي شيء مما يناقض الايمان اللهم الان يريد بافشاءه وقوع الكفر من السامع له فهذا عابت متمرد وليس بولي ومن أراد من خلق الله ان يكفر وأبأنه فهو لا محالة كافر ودلى هذا يخرج قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ثم انه من سب أحدا منهم على معنى ما يحذره من العداوة والبغضاء قبل له أخطاء وأثمت من غير تكفير وان كان انما فعل ذلك ليسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالاجماع اه (وقال بعضهم) أي العارفين ومثله في القوت أيضا ولكن سياق المصنف في الاملاء التي ذكره صريح في انه قول سهل النسري وهو مختل تأمل (للابوية سر لو ظهر لبطلت النبوة والنبوة سر لو كشف لبطل العلم والعلم سر لو

وقال سهل النسري رضى الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسعه اظهاره الا لاهله وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد وقال بعض العارفين افشاء سر الرابوية كفر وقال بعضهم للرابوية سر لو ظهر لبطلت النبوة والنبوة سر لو كشف لبطل العلم والعلم سر لو

ظهر له بطلت الاحكام) وهذا القول أيضا أورد صاحب القوت الا انه قال وللعلماء بالله سر لوطاظهره الله تعالى لبطلت الاحكام ثم قال فقوموا الايمان واستقامة الشرع بكنتم السريه وقع التدبير وعليه انتظم الامر والنهي والله غالب على أمره اهـ (وهذا القائل) من العارفين (ان لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم) عن ادراك المعارف الخفية (فما ذكره ليس بحق بل الصحيح انه لاتناقض وان الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوة) قال المصنف في الاملاء فان قيل فسامعني قول سهل الذي ينسب اليه للالهية سر الخ وجاء في الاحياء على انه هذا القول وقائل هذا ان لم يرد به بطلان النبوة في حق الضعفاء فاقاله ليس بحق فان الصحيح لا يتناقض والكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وهذا وان لم يكن من الاسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرغ من الكلام فيه آنفا وناظر اليه اذا أدى افشاؤه الى بطلان النبوة والاحكام فهو كفر والجواب ان الذي قاله وجه الله وان كان مستحكما في الظاهر فهو قريب المسلك بادى الصحة للمتأمل الذي يعرف مصادر اغراضهم ومسالك اقوالهم وسر الالهية الذي يعرفه يستحق النبوة من وصل الى الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبيا لاحتلوا ما ان يكون انكشافه من الله تعالى مما يطالع على القلوب من الانوار التي كانت غائبة عنها بان كانت القلوب ضعيفة طرا عليها من الدهش والاصطلام والخيرة والنيه ما يبهر العقول ويفقد الاحساس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك لضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه ان يعرفها أو يعقل ما جاء من قبلها اذ قد شغله عنها ما هو أعظم لديه منها ور بما كان ذلك سبب موته لعجزه عن حمل ما طرأ عليه كالحكي ان شابا من سالكى طريق الآخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل فلما انظر اليه الشاب مات لساعته فقيل له في ذلك فقال كان في صدره أمر لم تنكشف له حقيقة فلما رأى انكشافه وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطاق حمله فمات به واما ان يكون انكشافه من عالم به على جهة الخبر عنه فتبطل النبوة في حق المخبر حيث نهى عن الافشاء فأقش وأمر ان لا يتحدث فلم يفعل فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيها فلهذا قيل في ذلك بطلت النبوة في حقه باخباره فان قلت فلم لا تكفروه على هذا الوجه اذا بطلت النبوة في حقه باخباره قلنا لم يبطل في حقه جميعها وانما يبطل في حقه منها ما خالف الامر الثابت من قبلها ويعد مقوله من الكلام اغلاء وتغليظا لحق الافشاء وقد سبق الكلام عليه في معنى افشاء سر الربوبية وأما سر النبوة الذي أوجب بطلان العلم بان رزقها أو رزق معرفتها على الجملة اذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة الإني فان انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه باعتبار المحبة له بالامر المتوجه عليه بطلمه والبحث عنه والتفكير فيكون كالنبي اذا سئل عن شيء أو وقعت له واقعة لم يحتاج الى النظر فيها ولا الى البحث عنها بل ينتظر ما عود من كشف الحقائق باخبار ملاك أو ضرب مثل يفهم اياه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو اللقاء في روع فيعود ذلك أصلا في العلم ونسخا له ومعنى يقبس عليه غيره واما ان يكون كشفه بخبر من رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المخبر اذا أفشاء لغير أهله وأهداه لمن لا يستحقه كما روى ان عيسى عليه السلام قال لا تعلقوا الدرفي أعناق الخنازير وانما أراد ان لا يباح العلم لغير أهله وقد جاء لاتنعموا بالحكمة أهلها فتظلموهم ولا تضعوها عند غير أهلها فتظلموها وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الاحكام فان كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة بطلت الاحكام في حقها لما تطالع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الاشياء ومواقف الخلق وكشف أسرار العباد وما بطن من المقدور فن عرف نفسه مثلاله من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه في خير وكذلك لو انكشف له انه من أهل النار كل انهما كه فلا يحتاج الى تعب زائد ولا نصب مكابد فلو عرف كل واحد عاقبته وما له بطلت الاحكام الجارية عليه وان كان كشفها من خبر استروح الضعيف الى ما يسمع من ذلك فيمتعطل وينخرم حاله ويخل قيده وبعد هذا فلا يحتمل كلام سهل وجه الله

أظهره لبطلت الاحكام
وهذا القائل ان لم يرد بذلك
بطلان النبوة في حق
الضعفاء لقصور فهمهم فما
ذكره ليس بحق بل الصحيح
أنه لاتناقض فيه وان
الكامل من لا يطفئ نور
معرفته نور ورعه وملاك
الورع النبوة

(مسئلة) فان قلت هذه الآيات والاخبار يتطرق اليها تأويلات فبين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا لظاهره فبطل الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة بخلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة (٦٩) عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن

الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم ان هذا السؤال يحرك خطبا عظيما ويخرج الى علوم المكشوفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب علمه الا بان يتوصل الى أن يتكشف لنا حقائقها فان ذلك لم يكف به كافة الخلق ولولا أنه من الاعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا أنه عمل ظاهر القلب لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا أنه عمل ظاهر القلب لاعمل باطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز في حله فن قال ان الحقيقة تخالف تخالف الشريعة أو زعم أن الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد بل الاسرار التي تختص بها المقربون الى الحضرات الالهية (بدر كهها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركونهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعنعون من افشائها) واطهارها لهم و[[الهم]] فانها ترجع الى خمسة أقسام بالحصر والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدة خفائه (تسكل أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بذكره الخواص) من عباده الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرر (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرر) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما للروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبه فأتاه جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

الاعلى ما تعذر لاعلى ما وجد ولذلك جعله مقرونا بحرف الواو الدال على امتناع لامتناع غيره كما يقال لو كان للانسان جناحان لطار ولو كان للسماء درج لصعد اليها ولو كان البشر ملكا لفقد الشهوة فعلى هذا يخرج كلام سهل رحمه الله في ظاهر الامر والله أعلم اهـ (مسئلة) أخرى (فان قلت هذه الآيات) القرآن (والاخبار) الواردة من طريق الثقات (تتطرق اليها تأويلات) تصرفها عن طواهرها (فبين) لنا وأوضح (اختلاف كيفية الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر فبطل الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة وهو كفر) وضلال (فان الشريعة عبارة عن الظاهر) أي ظاهر الاحكام المتلقاة عن لسان الشرع (والحقيقة عبارة عن الباطن) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الاحكام (وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو) بعينه (فيزول به الانقسام) أي انقسام العلوم الى خفية وجليية (ولا يكون) على هذا (للشرع سر لا يفشى) ويؤثر بالسكتان (بل يكون الخفي والجلي) منه (واحدا) وقد أجاب عن هذا الاشكال بقوله (فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما) وأمرنا جسيما (ويخرج الى علوم المكشوفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة) الذي نحن بصدد (وهو) غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها في هذا الكتاب (من أعمال القلوب فقد تعبدنا) وألزمنا (بتلقيها بالقبول) والاذعان (والتصديق بعقد القلب عليها) وربطه عليها أشار بذلك الى معناها اللغوي (لابان يتوصل) بها (الى أن تنكشف لنا حقائقها) كما هي هي (فان ذلك لم يكف به كافة الناس) والا وقعوا في حرج عظيم (ولولا انه) أي مجموع ما ذكر من العقائد (من الاعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا انه عمل ظاهر القلب لباطنه لما أوردناه في الشطر الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي) الذي هو معرفة الاشياء على ملهى عليها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن اذا انجر الكلام) والبحث (الى تحريك خيال) واثارة شبهة (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) اراد (كلام وجيز) مختصر (في حله) والكشف عن مظاهره (فن قال ان الحقيقة تخالف الشريعة أو زعم أن الباطن يناقضه الظاهر فهو الى الكفر والضلال (أقرب منه الى الايمان) والرشد بل الاسرار التي تختص بها المقربون الى الحضرات الالهية (بدر كهها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركونهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعنعون من افشائها) واطهارها لهم و[[الهم]] فانها ترجع الى خمسة أقسام بالحصر والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدة خفائه (تسكل أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بذكره الخواص) من عباده الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرر (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرر) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما للروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبه فأتاه جبريل عليه السلام بالآية ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

بدر كهها ولا يشاركونهم الا كثرون وعلما ويعنعون عن افشائها الهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تسكل أكثر الافهام عن دركه فيختص بذكره الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرر واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان

حقيقته مما تسكل الافهام عن دركه وتقصير الاوهام عن تصور كنهه) ولذلك اختلف فيه الاختلاف
الكثير على ما تقدم بيانه وتفصيله في آخر كتاب العلم (ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فان من لم يعرف الروح) الذي به قوام كل ذات (فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه)
وعليه يخرج قولهم من عرف نفسه فقد عرف ربه (ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً) أيضاً (لبعض
الاولياء) العارفين بما ألقى في روعهم بالنفث والالهام بل (والعلماء) الراسخين (وان لم يكونوا أنبياء
ولكنهم يتأدبون با داب الشرع فيسكتون عما سكت عنه) أي من حيث انه صلى الله عليه وسلم أمسك
عن الاخبار عن الروح وما هيته باذن الله تعالى وروحيه وهو صلى الله عليه وسلم معدن العلم وينبوع الحكمة
لا يسوغ لغيره الخوض فيه والاشارة اليه لاجرم لما تقاضت النفس الانسانية المتطلعة الى الفضول
المتشوفة الى المعقول المتحركة بوضعها الى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها الى كل تحقيق
وكل تمويه وأطلقت عنان النظر في مسارج الفكر وخاضت غمرات ماهية الروح تاهت في التيه وتنوعت
آراؤها فيه ولم يوجد الاختلاف بين أرباب النقل والعقل في شيء كالاختلاف في ماهية الروح ولولزم
النفوس حدها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأولى (بل في صفات الله تعالى من الخفايا) أي الاسرار
الخطية (ما تقصر أفهام الجاهير) أي كثير من الناس (عن دركه) ومعرفة (ولم يذكر رسول الله صلى
الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما) من الصفات (حتى فهمها الخلق
بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون
ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته) عز وجل (بما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء لم
يفهموه) ولنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين المحال ووقعوا في التعطيل في حق
الكافة الا الاقلين وقد بعث صلى الله عليه وسلم داعياً للخلق الى سعادة الاخرة ورجة للعالمين فكيف
ينطق بما فيه هلاك الاكثرين (بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي) لم يدركها (أو العنينة) هو الذي لا يقدر
على اتيان النساء ولا يشتهين (لم يفهمها الا بمناسبة لذة المطعوم الذي يدركه) كالسكر أو العسل مثلاً
(ولا يكون ذلك فهماً على التحقيق) كما ينبغي فان اللذة التي تحصل من الجماع خلاف اللذة التي تحصل
من استعمال السكر مثلاً (والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة
الجماع والاكل) وهذا لا يستراب فيه وقال المصنف في المقصد الاسنى فان قلت لو كان لناصبي أو عنين
ما السبيل الى معرفته لذة الوقاع وادراك حقيقته قلنا ههنا سبيلان أحدهما ان نصفه لك حتى تعرفه
والآخر تصبر حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تباهر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه وهذا
السبيل الثاني هو السبيل المحقق المفضي الى حقيقة المعرفة فاما الاول فلا يفضي الى توهم الشيء
بما لا يشبهه اذ غابنا أن نمثل لذة الوقاع عنده بشيء من اللذات التي يدركها العنينة كذلة الطعام الخلو
مثلاً فنقول له اما تعرف أن السكر لذيق فلا تجرد عند تناوله حالة طيبة وتحس في نفسك راحة قال نعم
قلنا الجماع أيضاً كذلك افترى ان هذا يفهم حقيقة لذة الجماع كما هي حتى ينزل في معرفتها منزلة من ذاق
تلك اللذة وأدركها هيئات هيات وانما غاية هذا الوصف ايها وتشبيه ومشاركة في الاسم لكن يقطع
التشبيه بأن يقال ليس مثله شيء فهو حى لا كالأحياء وقادر لا كالقادرين كما يقال الوقاع لذيق كالسكر
ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ولكن تشاركها في الاسم وكان اذا عرفنا أن الله تعالى حى عالم قدر
٧ عالم فلم نعرف أولاً الا بأنفسنا اذ الاصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا ان الله سميع والا كما معنى
قولنا ان الله بصير وكذلك اذا قال القائل كيف يكون الله عالماً بالاشياء فنقول له كما تعلم أنت أشياء
فلا يمكنه أن يفهم شيئاً الا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولاً ما هو منصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة اليه فاذا
كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فيها ما يناسبه ويشاركه ولو في الاسم لم يتصور فهمه البتة فاعرف

حقيقته مما تسكل الافهام
عن دركه وتقصير الاوهام
عن تصور كنهه ولا تظن
أن ذلك لم يكن مكشوفاً
لرسول الله صلى الله عليه
وسلم فان من لم يعرف
الروح فكأنه لم يعرف نفسه
ومن لم يعرف نفسه
فكيف يعرف ربه سبحانه
ولا يبعد أن يكون ذلك
مكشوفاً لبعض الاولياء
والعلماء وان لم يكونوا
أنبياء ولكنهم يتأدبون
با داب الشرع فيسكتون
عما سكت عنه بل في صفات
الله عز وجل من الخفايا
ما تقصر أفهام الجاهير
عن دركه ولم يذكر رسول
الله صلى الله عليه وسلم
منها الا الظواهر للافهام
من العلم والقدرة وغيرهما
حتى فهمها الخلق بنوع
مناسبة توهموها الى علمهم
وقدرتهم اذ كان لهم
من الاوصاف ما يسمى
علماً وقدرة فيتوهمون ذلك
بنوع مقايسة ولو ذكر من
صفاته ما ليس للخلق مما
يناسبه بعض المناسبة شيء
لم يفهموه بل لذة الجماع
اذا ذكرت للصبي أو العنينة
لم يفهمها الا بمناسبة لذة
المطعوم الذي يدركه
ولا يكون ذلك فهماً على
التحقيق والمخالفة بين علم
الله تعالى وقدرته وعلم الخلق
وقدرتهم أكثر من المخالفة
بين لذة الجماع والا كل

أحد الانفسه ثم قايـس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتعالى صفات الله وتقدس عن أن تشبه صفاتها (وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال) موجودة لديه (أو مما كانت له من قبل) فيتذكرها (ثم بالمناسبة اليه يفهم ذلك لغيره) مقايـسة (ثم) أنه (قد يصدق) في نفسه (بان بينهما تفاوتا) وتغيرا (في الشرف والكمال) والعلو (فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات) التي يتوهم فيها الاشتراك (مع التصديق) الجازم (بان ذلك) أي ثابت لله تعالى (أكمل وأشرف) وأعلى (فيكون معظم تحويجه) وتغريجه (على صفات نفسه) فقط (لأعلى ما يختص الرب تعالى به من الجلال) والعظمة قال المصنف في المقصد الاسنى ولا ينبغي أن يظن أن المشاركة بكل وصف توجب المماثلة أترى الى الضدين يتمثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقهما متشاركين في أو صف كثيرة اذ السواد يشترك البياض في كونه عرضا وفي كونه مدركا بالبصر وأمورا أخرى سواء افترى من قال ان الله تعالى موجود لا في محل وأنه جميع بصير عالم مرید متكلم حتى قادر فاعل وللانسان أيضا كذلك فقد شبه قائل هذا اذ لا أقل من اثبات المشاركة في الوجود وهو موهم للمماثلة بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والمماثلة فيكون العبد رحما صبوراً شكوراً لا يوجب المماثلة ولا لكونه سميحاً بصيراً عالماً قادراً حياً فاعلا اهـ (ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) أخرجه مسلم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك في سجوده قاله العراقي قات قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة هو جاد ابن أسامة عن عبد الله بن عمر عن محمد بن يحيى بن حبان عن الأعرج عن أبي هريرة عن عائشة رضي الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة من الفراش فالتصت فوجدت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني أعوذ برضالك من سطوك وبعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأخرجه الامام أحمد عن أبي أسامة قال الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الأذكار وفي السند لطيفة وهي رواية صحابي عن صحابي أبو هريرة عن عائشة (وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركت بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جلالة) وقال المصنف في المقصد الاسنى ولم يرد به انه عرف منه مالا يطاوعه لسانه في العبارة عنه بل معناه اني لا أحيط بمحامدك وصفات الهيئك وانما أنت المحيط بها وحدك فاذا لا يحيط مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الاباحية والدهشة وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه وصفاته اهـ (ولذلك قال بعضهم) وهو أبو القاسم الجندب رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف في المقصد الاسنى (مأعرف الله بالحقيقة سرى الله عز وجل) قال المصنف بل أقول يستحيل أن يعرف النبي صلى الله عليه وسلم غير النبي وأما من لا نبوة له أصلاً فلا يعرف من النبوة الاسماء وانها خاصة موجودة لانسان بها يفارق من ليس نبيا ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصة الا النبي خاصة فأما من ليس بنبي فلا يعرفها البتة ولا يفهمها الا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد وأقول لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنة والنار الا بعد الموت ودخول الجنة والنار وقال في موضع آخر منه الخاصة الالهية ليست الا لله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور أن لا يعرفها الا هو أو من هو مثله واذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره فاذا الحق ما قاله الجندب لا يعرف الله الا الله تعالى ولذلك لم يعط أجل خلقه الا أسماء حجبه فقال سبح اسم ربك الاعلى فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة وقيل لذى النون وقد أشرف على الموت ماذا تشهني قال أن أعرفه قبل أن أموت ولو لمخلة اهـ (وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه) في بعض خطبه على المنبر (الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته) ويروي

وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال أو مما كانت له من قبل ثم بالمقايـسة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهما تفاوتا في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا ان يثبت لله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بان ذلك أكمل وأشرف فيكون معظم تحويجه على صفات نفسه لا على ما يختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جلالة ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل وقال الصديق رضي الله عنه الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته

عنه أيضا العجز عن ذلك الإدراك إدراكه قال المصنف في كتابه المذكور نهاية معرفة العارفين بعجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة هي أنهم لا يعرفونه وأنهم لا يمكنهم البتة معرفته وأنه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية الا الله تعالى فإذا انكشف لهم ذلك انكشفافا بهانيا فقد عرفوه أي بلغوا المنتهى الذي يمكن في حق الخلق من معرفته ثم قال وللحقيقة سبيلان أحدهما السبيل الحقيقي وذلك مسدود الا في حق الله تعالى فلا يمكنهم أحدا من الخلق لتبليها وإدراكه الا رتبة سبحات الجلال الى الخيرة ولا يشرب أحد الا حطته الاغشى الدهش طرفه وأما السبيل الثاني وهو معرفة الصفات والاسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تفاوت مراتبهم فليس من يعلم انه عالم قادر على الجلة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد وطاع على بدائع الملكة وغرائب الصنعة ممعنا في التفصيل ومستغرقا في دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومتصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلا تلك الصفات نيل اتصاف بها بل بينهما من البهون البعيد ما لا يكاد يحصى وفي تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الانبياء والاولياء ولن يصل ذلك الى فهمك الا بمثال والله المثل الاعلى ولكنك تعلم أن العالم النقي السكامل مثلا مثل الشافعي رضي الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المنزني تليذه والبواب يعرف انه عالم بالشرع ومصنف فيه ومرشد خلق الله تعالى اليه على الجلة والمنزني يعرفه لا كعرفة البواب بل يعرفه بعرفة محيطه بتفاصيل صفاته ومعلوماته بل العالم الذي يحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تليذه الذي لم يحصل الا نوعا واحدا فضلا عن خادمه الذي لم يحصل شيئا من علومه بل الذي حصل علما واحدا فلما عرف على التحقيق عشره اذا ساواه في ذلك العلم حتى لم يقصر عنه فان قصر عنه فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه الا بالاسم وانهمام الجلة وهو انه يعرف انه يعلم شيئا سوى ما علمه فكذلك فاهم تفاوت الخلق في معرفة الله تعالى فمقدر ما انكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة والملك والملكوت تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية فان قلت فاذا لم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الاسماء والصفات معرفة تامة حقيقية قلنا هيئات ذلك لا يعرفه بالكمال في الحقيقة الا الله تعالى لانا اذا علمنا ذاتا عالمة فقد علمنا شيئا مهما لا ندرى حقيقة لكن ندرى ان له صفة العلم فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بانه عالم أيضا علما تاما بحقيقة هذه الصفة والا فلا ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى الا من له مثل علمه وليس ذلك له فلا يعرفه سواء تعالى وانما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر وعلم الله تعالى لا يشبهه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة تامة حقيقية أصلا بل ايهامية تشبيهية (ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط) فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له وأمثال هذه الاسرار لا ينبغي أن تبدل بأدعائها في الكتب واذا جاء هذا غرضا غير مقصود فلنكشف عنه (ولنرجع الى الغرض وهو ان أحد الاقسام) المذكورة (ما تسلك الافهام عن ادراكه) ومعرفة حقيقته (ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سبحات وجهه كل من أدركه بصره) وهكذا أورد المصنف في كتابه مشكاة الانوار الا انه قال من نور وظلمة والباقي سواء قال وفي بعض الروايات سبع مائة وفي بعضها سبعين ألفا اه وفي كتاب الاسماء والصفات لابي منصور التميمي انه صلى الله عليه وسلم وصف ربه عز وجل فقال حجاب النور لو كشفه لاحرق سبحات وجهه كل شيء أركته وفي رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اه وقال العراقي أخرج أبو الشيخ بن حبان في كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور واسناده ضعيف وفيه أيضا من حديث أنس قال رسول الله

ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط ولنرجع الى الغرض وهو أن أحد الاقسام ما تسلك الافهام عن ادراكه ومن جلته بعض الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سبحات وجهه كل من أدركه بصره

صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال ان بيني وبينه سبعين حجابا من نور وفي الكبير للطبراني
من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة وسلم من حديث أبي موسى
حجابه النور لو كشفه لاحرق سحبات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه ولا بن ماجه كل شئ أدركه
بصره اه قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور كل خبر ذكر فيه الحجاب فانه يرجع معناه الى
الخلق لانهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل وليس الخالق محجوبا عنهم لانه يراهم ولا يجوز
أن يكون مستورا بحجاب لان ماستره غيره فساتره أكبر منه وليس لله عز وجل جد ولا نهاية فلا يصح
أن يكون بغيره مستورا ودليله قوله عز وجل كلاً انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم يقل انه محجوب
عنهم ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب فسمعه يقول في عياله والذى
احجب سبعة اطباق فعلاه بالدرة وقال له يا كنع ان الله لا يحجب عن خلقه بشئ ولكنه حجب خلقه
عنه فقال له القصاب أولا كفر عن عيني يا أمير المؤمنين فقال لانك خلقت بغير الله فأما قوله لو كشفها
لاحرق سحبات وجهه فقد تأوله أبو عبيد على ان المراد به لو كشف الرجة عن النار لاحرق من على
الارض وكذلك قوله دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة معناه انهم أجمع حجابا لغيره لانه غير محصور
في شئ وقيل معناه ان الله عز وجل علامات ودلالات على وحدانيته لو شاهد الخلق لقامت مقام العيان في
الدلالة عليه غير انه خلق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصل الخلق الى معرفته بالدلالة
النظرية دون المعارف الضرورية اه وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الانوار في
تفسير هذا الحديث ما نصه ان الله متجلى في ذاته بذاته لذاته ويكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا بصلته وان
المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام منهم من يحجب بمجرد الظلمة ومنهم من يحجب بالنور المحض ومنهم من
يحجب بنور مقرون بظلمة واصناف هذه الاقسام كثيرة ويمكنني أن أتسكف حصرها لكني لا أتق بما يلوغ
من تحديد وحصر اذ لا أدري انه المراد بالحديث أم لا أما الحصر الى سبع مائة أو سبعين ألفا فذلك لا يستعمل
الا لقوة النبوة مع ان ظاهر ظني ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد وقد تجرى العادة بذكر
اعداد ولا يراد به الحصر بل التكثير والله أعلم بتحقيق ذلك وذلك خارج عن الوسع وانما الذي ينبغي ان
أن أعرفك هذه الاقسام وبعض أصناف كل قسم القسم الاول المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صنفان
والصنف الثاني منهما ينقسمون أربعة فرق وأصناف الفرقة الرابعة لا يحصون وكلهم محجوبون عن الله
بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة والقسم الثاني طائفة محجوبون بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف صنف
منشأ ظلمتهم من الخس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم عن مقاييس عقلية فاسدة
وفي الصنف الاول طوائف ستة لا يتخلو واحد منهم عن مجاوزة الالتفات الى نفسه والشوق الى معرفة
ربه وفي الصنف الثاني أيضا طوائف وأحسنهم رتبة المحسنة ثم الكرامية وفي الثالث أيضا فرق فهؤلاء
كلهم أصناف القسم الثاني الذين محجوبون بنور مقرون بظلمة والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الانوار
وهم أربعة أصناف الواصلون منهم الصنف الرابع وهم الذين تجلى لهم ان الرب المطاع موصوف بصفة
لاتتناهى في الوحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا المطاع الى الموجودات الحسية نسبة
الشمس في الانوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحركها الى الذي
فطر السموات وفطر الارض بتحركها فوصلوا الى موجود منزّه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم
اذ جودهم من قبله فأحرق سحبات وجهه وجه الاول الا على جميع ما أدركه الناظرين وبصيرتهم اذ
وجدوه مقدسا منزها ثم هؤلاء انفسهم من أحرق منه جميع ما أدركه بصره وانعم وتلاشى ولكن
بقى هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية وانعمت
منه المبصرات دون المبصر وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرقتهم سحبات وجهه وغشيم

سلطان الجلال وأحققوا وتلاشوا في ذاته ولم يبق لهم لحاظ الى أنفسهم بفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لهم ذوقا وحالا فهدى نهاية الواصلين ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج عن التخصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليه العروج فسبغوا في آوّل وهلة الى معرفة القدس وتنزيهه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخرها وهجم عليهم التجلي دفعة فاحترقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصرحسى أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الاوّل طريق الخليل والثاني طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهم والله أعلم بأسرار اقدامهم ما وازوار مقامهم فهدى اشارة الى اصناف المحبوبين ولا يبعد أن يبلغ عنددهم اذا فصلت المقامات وتجمع حجب السالكين سبعين ألفا واذ اقتشيت لا تجد واحدا منهم خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم انما يحبون بصفاتهم البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقايضة العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اهـ (القسم الثاني من الخفيات التي تمتنع الانبياء عليهم السلام والصديقون) ومن على قدمهم من الاولياء العارفين والعلماء الراغبين (عن ذكرها) وبيانها (ما هو مفهوم في نفسه) أي في حد ذاته (لا يكل الفهم عنه) ولا يقصر عن ادراكه (ولكن ذكره يضربا كثر المستمعين) بالافتتان في دينه (ولا يضرب بالانبياء والصديقين) لرسوخ قدمهم وعدم تزلزلهم في المعرفة الحقيقية وأكثرا المستمعين لا يخجلوا ما أن يكون جاهلا فذكره له توريط في السكفر من حيث لا يشعر وأعارف فججزه عن تفهيمه كجزء الباليغ عن تفهيم ولده الصبي مصالح بيت وتديبره بل عن تفهيمه مصلحته في خروجه الى المكتب بل عجز الصانع عن تفهيم النجار دقائق صناعته فان النجار وان كان بصيرا في صناعته فهو عاجز عن دقائق الصناعة فامشغلون بالدنيا وبالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله تعالى عاجزون عن معرفة الامور الالهية كجزء كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها (وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من افشائه من هذا القسم) وقد أنكر صلى الله عليه وسلم على قوم يتكلمون في القدر ويسألون عنه وقال أبهذا أمرتم (فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا لبعض الخلق) مفسنا لهم في دينهم (كما يضرب نور الشمس با بصائر الخفافيش) ججع خفافيش وهو طائر معروف (وكما تضرب رياح الورد بالجعل) بضم الجيم وفتح العين نوع من الخنافس يدحرج العذرة وقد نظم ابن الوردي في لاميته بقوله

أيها الجاعل قولي عبثا * ان طيب الورد مؤذ بالجعل

(وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا) سائر (المعاصي والشرور بقضاء الله تعالى وادارته ومشيئته حق في نفسه) أي في حد ذاته (وقد أضرب سماعة بقوم) من المعتزلة (اذ أوهم ذلك عند ههم دلالة على السفه) ضد الرشيد (ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم) فنسبوا ذلك الى فعل العبد وتخليقه فرارا مما أوهموا فيه وتوهموه وسبوا أنفسهم بأهل العدل في التوحيد وهم بعيدون عن العدل (وقد ألد ابن الراوندي) رجل من مشهورى الملاحدة وله كتاب أيضا في بيان معتقد المعتزلة وكلامه محشو بالكفر يات يتناشد الناس وراوند التي نسب اليها هي قرية بقاشان من أعمال أصبهان وأصلها شبيعة (وطائفة من المخدولين) الذين على قدمه في سوء الاعتقادات (بمثل ذلك) أي بمثل قول المعتزلة فزعم جهو زهم ان المعاصي كلها كانت من غير مشيئة لله فيها وزعم البغداديون منهم ان الله تعالى لم يخلق لاحد شهوة الزنا ولا شهوة شيء من المعاصي كزعموا انه ما خلق لاحد ارادة المعصية وزعم البصريون منهم انه خالق الشهوات للانسان الزنا والمعاصي ولا يجوز أن يخلق ارادة الزنا والمعصية (وكذلك سر القدر لو أفشى) أي أظهر (أوهم أكثر الخلق عجزا) في قدرة الله تعالى (اذ تقصر افهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم) ويصرفه عنهم بأوّل وهلة فلذلك جاء الامر بالكتمان في بعض الحقائق دون بعض (ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقانها أو ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

(القسم الثاني) من الخفيات التي تمتنع الانبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضرب باكثر المستمعين ولا يضرب بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من افشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق كما يضرب نور الشمس با بصائر الخفافيش وكما تضرب رياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصي والشرور كله بقضاء الله تعالى وادارته ومشيئته حق في نفسه وقد أضرب سماعة بقوم اذ أوهم ذلك عند ههم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم وقد ألد ابن الراوندي وطائفة من المخدولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أفشى لاوههم عند أكثر الخلق عجزا اذ تقصر أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لو ذكر ميقانها أو ألف سنة أو أكثر أو أقل لكان

مفهوماً ولكن لم يذكر المصلحة العباد وخوفاً من الضرر فعمل المدة البها بعيدة فيطول الامد واذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكثرائها ولعلها كانت قريبة في علم الله سبحانه ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال (٧٥) وخربت الدنيا فهذا المعنى لو اتجه وصح

فيكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون

الشيء بحيث لو ذكر صريحاً لفهم ولم يكن فيه ضرر

ولكن يكفى عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون

وقعه في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع

ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلاناً يقاد الدار

في أعناق الخنازير فكفى به عن افشاء العلم وبث الحكمة الى غير أهلها

فالمستمع قد يسبق الى فهمه ظاهر اللفظ والمحقق اذا نظر

وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه در ولا كان

في موضعه خسر يرتفعن لدرك السر والباطن

فيمتفاوت الناس في ذلك ومن هذا قال الشاعر

رجلان خياط وآخر خائن متقابلان على السماء الاعزل

لا زال ينسج ذاك خرقه مدبر ويخيط صاحبه ثياب المقبل

وفي البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أي الشاعر (عبر عن سبب

سماوي) هكذا قالوا ومنسوب الى السماء والهمزة تعلق واو عند النسب وفي نسخة سماوي (في الاقبال

والادبار برجلين صانعين) الخياط والخائن (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور

التي تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوي) أي

ينقبض (من الخامة) وهي بالضم ما يلقى الانسان من فقه أو نفع (كما تنزوي الجملدة عن النار) أي

عن مماساتها قال العراقي هذا لم أره أصلاً في المرفوع وانما هو في قول أبي هريرة رواه ابن أبي شيبة في

مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفاً على أبي هريرة وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي

الله عنه أيضاً ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة في المسجد في القبلة فقال ما بال أحدكم

مستقبل ربه فينزع امامه يحب أحدكم أن يستقبل فينزع في وجهه (وأنت ترى ان ساحة المسجد

لا تنقبض بالنخامة) الذي يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظماً) في القلوب لكونه محل

التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه (أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

السمك بالكسر نجم نير وينزله القمر وهماسما كان أعزل ورايح وفي بعض النسخ السمك الاعزل ورايح وفي بعضها على السماء الاول

(لا زال ينسج ذاك خرقه مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل

وفي البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أي الشاعر (عبر عن سبب

سماوي) هكذا قالوا ومنسوب الى السماء والهمزة تعلق واو عند النسب وفي نسخة سماوي (في الاقبال

والادبار برجلين صانعين) الخياط والخائن (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور

التي تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوي) أي

ينقبض (من الخامة) وهي بالضم ما يلقى الانسان من فقه أو نفع (كما تنزوي الجملدة عن النار) أي

عن مماساتها قال العراقي هذا لم أره أصلاً في المرفوع وانما هو في قول أبي هريرة رواه ابن أبي شيبة في

مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفاً على أبي هريرة وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي

الله عنه أيضاً ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة في المسجد في القبلة فقال ما بال أحدكم

مستقبل ربه فينزع امامه يحب أحدكم أن يستقبل فينزع في وجهه (وأنت ترى ان ساحة المسجد

لا تنقبض بالنخامة) الذي يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظماً) في القلوب لكونه محل

التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه (أما

يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

المسجد لا تنقبض بالنخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظماً ورمي النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار

المسجد لا تنقبض بالنخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظماً ورمي النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الامام ان يحول الله رأسه رأس حمار

وذلك من حيث الصورة لم يكن قط ولا يكون (٧٦) ولكن من حيث المعنى هو كأن أذرأس الجار لم يكن حقيقة لونه وشكله بل لخاصيته

وأخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه كذلك كلهم في الصلاة وفي رواية ألا يخشى أحدكم إذا رفع رأسه أي من السجود فهو نص فيه وعند أبي داود زيادة والامام ساجد وهو دليل على التخصيص والحق به الركوع لكونه في معناه وانما نص على السجود لزيد منية فيه اذ المصلي أقرب ما يكون من ربه فيه وهو غاية الخضوع المطلوب كذا في الفتح وعند ابن خزيمة قبل الامام في صلاته وقوله رأسه أي التي تحت بالرفع تعديا رأس جار وفي رواية ابن حبان رأس كاب (وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كأن أذرأس الجار لم يكن حقيقة لونه وشكله بل بخاصيته اللازمة فيه وبلاذنه) وحقه (ومن رفع رأسه قبل الامام) في ركوعه أو سجوده (فقد صار رأسه رأس جار في) جامع هو (معنى البلادة والحق وهو المقصود) من الحديث (دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق أن يجمع بين الاقتداء) بامام (وبين التقدم) عليه (فانهم متناقضان) وفي حكمه الذي يسبق الامام في حر كاته كلها ولكن النص انما أتى فيمن رفع قبله وهذا الذي ارتضاه المصنف في تقرير معنى الحديث هو صحيح لا غبار عليه وعلم منه انه كبيرة للتوعد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ المعنوي ولكن لا تبطل صلاته عند الشافعية وأبطلها أحد كالأظهارية ويجوز أن يحمل معنى الحديث على الحقيقة على ما عليه الاكثر من وقوع المسخ في هذه الامة ولا يلزم من الوعيد الوقوع وقال صاحب الفيز ليس للتقدم على الامام سبب الا الاستعجال ودواؤه أن يستحضر بانه لا يسلم قبله وروى عن جابر بن سمرة رفعه أما يخشى أحدكم اذ رفع رأسه في الصلاة أن لا يرجع اليه بصره أخرجه الامام مسلم وابن ماجه (وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر) أي من منطوق اللفظ (امابديل عقلي أو شرعي أما العقلي) وهو الذي يكون مستنده من طريق العقل (بأن يكون حله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (فأقره السلف رحيمهم الله تعالى على ظاهره من غير تفسير) وسبأ أن الامام أحد حسم باب التأويل الالثرلثة ألفاظ أحدها هذا الحديث كما سبأ في قريباني كلام المصنف (وخالف فيه قوم) من المتأخرين فقالوا لا بد من تأويله (اذلوفتشناعن صدور المؤمنين لم نجد فيها أصابع فعلم انها ليست) عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة والجسم عبارة عن متقدرله طول وعرض وعق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو الا أن يتخى عن ذلك المكان بل (كناية عن) معنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا وهي (القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي) فيها (و) انما (كنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا) في النفوس (في تفهيم تمام الاقتدار) فيقال فلان يلعب فلانا على أصبعه أو بالبلدة الفلانية في أصبع الأمير فعلى العاى وغير العاى أن يتحقق قطعوا يقينا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك اللفظ جسما وهو عضو مركب من لحم ودم لان ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس (ومن هذا القبيل في كنيته عن الاقتدار) أي كمال القدرة (بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره متمنع اذ قوله كن ان كان خطا بالشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم) الذي لم يوجد بعد (لا يفهم الخطاب حتى يتمثل) فالامثال فرع عن فهم الخطاب وفهم الخطاب فرع عن أهليته له وذلك فرع عن الوجود فالا يوجد كيف يتخاطب (وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين) وهو إيجاد شيء مسبق بمادة (ولكن لما كانت هذه الكتابة أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها) أي الكناية فهذا هو الدليل العقلي (وأما المدرك بالشرع) دون العقل (فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى) من طرق صحيحة (انه أريد به غير الظاهر) مثال هذا (كما ورد في تفسير قوله عز وجل (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الاية) أي الى

وهي البلادة والحق ومن رفع رأسه قبل الامام فقد صار رأسه رأس جار في معنى البلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق أن يجمع بين الاقتداء وبين التقدم فانهما متناقضان وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر امابديل عقلي أو شرعي اما العقلي فان يكون حله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قاب المؤمن بين أصابع الرحمن اذلوفتشناعن قلوب المؤمنين فلم يجد فيها أصابع فعلم انها كناية عن القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي وكنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا في تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل في كنيته عن الاقتدار قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره متمنع اذ قوله كن ان كان خطا بالشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعدوم لا يفهم الخطاب حتى يتمثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه

الكتابة أوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل اليها وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد في تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها الاية

وان معنى الماء ههنا هو

القرآن ومعنى الاودية
هى القلوب وان بعضها
احتملت شيئا كثيرا وبعضها
قليل او بعضها لم يحتمل والى
مثل الكفر والنفاق فانه
وان ظهر وطفا على رأس
الماء فانه لا يشب والهداية
التي تنفع الناس تمسك وفي
هذا القسم تعمق جماعة
فاؤلو ما ورد فى الآخرة
من الميزان والصراط
وغيرهما وهو بدعة اذ لم
ينقل ذلك بطريق الرواية
واجراؤه على الظاهر
غير محال فيجب اجراؤه
على الظاهر * (القسم
الرابع) * أن يدرك
الانسان الشئ بجملة ثم
يدركه تفصيلا بالتحقيق
والذوق بان يصير حالا
ملا مساله فتفاوت العلمان
ويكون الاول كالقشر
والثاني كاللباب والاول
كالظاهر والثاني كالباطن
وذلك كما يتمثل للانسان
فى عينه شخص فى الظلمة أو
على البعد فيحصل له نوع
علم فاذا رآه بالقرب أو بعد
زوال الظلام أدرك تفرقة
بينهما ولا يكون الاخير
ضد الاول بل هو استكمال
له فكذلك العلم والايمان
والتصديق اذ قد يصدق
الانسان بوجود العشق
والمرض والموت قبل وقوعه
ولكن يتحقق به عند
الوقوع أكمل من تحققه
قبل الوقوع بل للانسان فى
الشهوة والعشق وسائر
الاحوال ثلاثة أحوال

آخر الآلية وهو قوله فاحتمل السبل زبداريا وبما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله
كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الارض (وان
معنى الماء) النازل من السماء (هو القرآن) الذى أنزله على رسوله فالتشبيه لما يحصل بكل واحد منهما
من الحياة ومصالح العباد فى معاشهم ومعادهم (ومعنى الاودية هى القلوب وان بعضها احتملت شيئا
كثيرا) لاتساعه كواد عظيم يسع ماء كثيرا (وبعضها) احتملت (قليل) كواد صغير انما يسع
ماء قليلا (وبعضها لم يحتمل) شيئا كوادى الذى فيه قيعان وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن والعلم
حين تخالط القلوب بشاشته (والزبد مثل الكفر) والشبهات الباطلة تقطفو على وجه القلب فالقرآن
أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السبل من الوادى زبد يعالو فوق الماء وأخبر سبحانه انه راب
يطفو ويعالو على الماء (فانه) أى الزبد (وان ظهر وطفا على رأس الماء) وفى نسخة على وجه الماء (فانه
لا يشب) فى أرض الوادى ولا يستقر كذلك الكفر والشبهات الباطلة اذا أخرجه العلم المستنبط من
القرآن وبث فوق القلوب وطففت فلا تستقر فيه بل تجف وتزوى (والهداية التي تنفع الناس تمسك)
فى القلب وتستقر كايستقر فى الوادى الماء الصافى ويذهب الزبد جفاء ثم ضرب سبحانه لذلك مثلا آخر
فقال وبما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله يعنى ان ما يوقد عليه بنو آدم من الذهب
والفضة والنحاس والحديد يخرج منه خبثه وهو الزبد الذى تلقبه النار وتخرجه من ذلك الجوهر بسبب
مخالطتها فانه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر الخالص وحده وضرب سبحانه مثلا لما فيه من الحياة
والتبريد والمنفعة ومثلا بالنار لما فيها من الاضاءة والاشراق والاحراق فآيات القرآن تحيى القلوب كما
تحيى الارض بالماء وتحرق خبثها وشبهاتها وشهواتها وسخاؤها كما تحرق النار ما يلقى فيها وتغيز زبد هاهنا
زبد هاهنا كما تغيز النار الخبث من الذهب والفضة والنحاس ونحوه فهذا بعض ما فى هذا المثل العظيم من العبرة
والعلم قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (وفى هذا القسم تعمق جماعة
من المبتدعة وتجاوزوا عن الحدود (فاؤلو ما ورد فى) أمور (الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما)
كوزن الاعمال وتطهير الصحف فى اليمين والشمال وغير ذلك (وهو) أى التأويل فى مثل هذه الامور
(بدعة) فبهيئة اذ (لم ينقل ذلك بطريق الرواية) عن الثقات وليت شعري ما الذى جعلهم على تأويلها
(واجراؤها على الظاهر غير محال فيجب اجراؤه على الظاهر) ويسد باب التأويلات فى مثل ذلك (القسم
الرابع ان يدرك الانسان الشئ بجملة) أى على وجه الاجمال (ثم يدركه) بعد (تفصيلا) وذلك (بالتحقيق)
أى الالتماس بدليل (والذوق) وهو التجربة (بان يصير حالا ملاسالة فيتفاوت العلمان) فالعلم الاول اجمالى
والثانى تفصيلى هبه بدليل أو تجربة (ويكون الاول كالقشر) الخارج عن اللب (والثانى كاللباب)
المحض الذى يحيط به القشر (ويكون الاول كالظاهر والاخر كالباطن) وكل من التعبير بن صحتان
(وذلك كما يتمثل للانسان فى عينه) ويتراءى (شخص) أى شبح (امافى الظلمة) الحاجبة من الانكشاف
(أو على البعد) منه فى المسافة (فيحصل له) من ذلك التمثيل (نوع علم فاذا رآه بالقرب) منه بان قرب
الرأى منه أو المرقى (أو بعد زوال الظلام) المانع له من انكشافه (أدرك تفرقة بينهما) أى بين العلمين
(ولا يكون الاخر ضد الاول) لعدم منافاة أحدهما الآخر فى أوصافه الخاصة (بل هو استكمال له) أى
طلب كماله (فكذلك فى العلم والايمان والتصديق) يكون أولا شيئا قليلا ثم يكمل (اذ قد يصدق الانسان
بوجود العشق) وهو الافراط فى المحبة (والمريض) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (والموت)
وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (قبل وقوعه) أى كل منها (ولكن يتحقق به عند الوقوع) أكمل
من تحققه قبل الوقوع) وهى مرتبة حق اليقين (بل للانسان فى الشهوة) وهى نزوع النفس لما تريده
(والعشق) بل (و) فى (سائر الاحوال ثلاثة أحوال) وفى بعض النسخ بل الانسان فى الشهوة والعشق

هذه المأونة وإذا كان متباينة الأول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثاني عند وقوعه والثالث بعد تصدقه فان تحققه بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال (٧٨) وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك

وسائر الاحوال ثلاثة احوال (متفاوتة و) ثلاثة (ادراك متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والاخر عند وقوعه والاخير بعد تصدقه وانقضائه وهذا ظاهر (فان تحققه بالجوع) مثلا (بعد زواله) بالاكل (يخالف التحقق به قبل الزوال) فالادراك الذي يحصل في الاول غير الذي يحصل في الثاني (وكذلك في علوم الدين) منها (ما يصير ذوقا) حقيقة (فيكمل) بعد ان كان ناقصا (فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق (ففرق بين علم المريض بالصحة في البدن وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجري الطبيعي (وبين علم الصبح بها في هذه الاقسام الاربعية) المذكورة (تفاوت الخلق وليس في شيء منه) أي من مجموع تلك الاقسام (باطن يناقض الظاهر) ولا تظاهر يناقض الباطن (بل يتمه) ويكمل به (كما يتم اللب القشر والسلام) على أهل التسليم (القسم الخامس ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال) فلسان المقال هي الجارحة وله نعمة مخصوصة يميزها السمع كما ان له صورة مخصوصة يميزها البصر ولسان الحال ما أنبأ عن حال قام به ولولم يكن نطقا (فالقاصر الفهم) الذي فهمه مقصور على ما تلقفه وجامد عليه (يقف على الظاهر) ولا يتجاوز (ويعتقده نطقا بالحقيقة) والنطق في العرف العام الاصوات المقطعة التي يظهرها اللسان ونعيمها الاذان ولا يقال الا للانسان ولا يقال لغيبه الاعلى سبيل التبصير وقال المصنف في كتاب المعارف الالهية النطق معنى زائد على الكلام والقول وذلك لان الجنين يوصف بالنطق لانه ناطق بالقوة ولولم يكن ناطقا لم يعد من الناس ولا يقال له قائل لان قوله بالفعل ثم قال والنطق أشرف الاحوال وأجل الاوصاف وهو أصل الكلام والقول وما هيته تصور النفس صور المعلومات وقدرة النفس على الاستماع لغيرها بما ينتج في العقل بأي لغة كانت وبأي عبارة اتفقت (والبصير بالحقائق) أي المتبصر بمعرفة حقائق الاشياء كما هي (يدرك السر) الذي هو مخفي (فيه وهذا كقول) بعضهم

امتلاء الخوض وقال قطنى * مهلارو يد اقدملا تبطنى

وكقول (القائل قال الجدار لوند) ككتف والمشهور على الالسنه للمسمار (لم تشقنى) من شقه اذا وقع في المشقة (قال سل من يدقنى فلم يتركنى وراء) فعل أمر من رأى برأى أى انظر (الخرد الذى ورائى فهذا) وأمثاله (تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا ائتينا طائعين) الا تبين هو المحيى مطلقا وقيل بسهولة والطوع الانقياد وبضاده الكره وطائعين أى منقادين أى لم يمتنع عليه مما يريد هما به (فالبلد) الذهن (يفتقر في فهمه) لهذه الآية (الى ان يقدر لهما حياة مخلوقة) وفي بعض النسخ زيادة الارض والسماء بدون لهما (وعقلا وفهما للخطاب ويقدر خطابا من صوت وحرف) بحيث (تسمع الارض والسماء فتجيب بحرف وصوت وتقول ائتينا طائعين والبصير) المعارف (يعلم ان ذلك لسان الحال وانه انباء) أى اخبار (عن كونها مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير) والانقياد والتسخير سياقة الشيء الى الغرض المختص به (ومن هذا) أيضا (قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم (فالبلد يفترق فيه الى ان يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقولوا سبحان الله) وبحمده (ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان) بحرف وصوت (بل) أريد به (كونه مسجوبا وجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحديته الله تعالى كما يقال) وهو قول أبي العتاهية وأوله

واعجبا كيف يعصى الاله * أم كيف يجعده الجاحد

ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصبح بها في هذه الاقسام الاربعية تتفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر بل يتمه ويكمله كما يتم اللب القشر والسلام (القسم الخامس) أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السرفه وهذا كقول القائل قال الجدار للود تلم تشقنى قال سل من يدقنى فلم يتركنى وراء الخرد الذى ورائى فهذا تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أو كرها قالتا ائتينا طائعين فالبلد يفترق في فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه السماء والارض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان ائتينا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه انباء عن كونها مسخرتين بالضرورة ومضطرتين الى

(وفى)

التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده فالبلد يفترق فيه الى أن يقدر للجمادات

حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسجوبا وجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحديته الله سبحانه كما يقال

وفي كل شيء آية * تدل على أنه الواحد وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول ولصنعة بالذات والحال وكذلك ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى موجب (٧٩) يوجد ويقيم ويديم وأوصافه وردده في أطواره فهو بحاجة يشهد خالقها بالتقديس يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى

ولكن لا تفقهون تسبيحهم وأما القاصرون فلا يفقهون أصلاً وأما المقربون والعلماء الراسخون فلا يفقهون كتبهم وكما اذلكل شيء شهادات شتى على تقديس الله سبحانه وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر عقله وبصيرته وتعدا تلك الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضاً يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لارباب المقامات اسراف أي تجاوز الحدود (واقصداً) أي الوقوف على مقام بين مقامين (فن مسرف) مفرط (في دفع) وفي نسخة رفع (الظواهر انتهى) حاله (الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها) المتعلقة بالآخرة (حتى جلاوا قوله تعالى وتسكلمنا أيديهم وتشهد أربابهم) أي بما كسبت وقوله تعالى وقالوا الجلودهم لهم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) أي جعله ناطقاً وكذلك مخاطبات التي تجري من منكر ومنكبر (حين حلول الانسان في القبر وتلك المخاطبة أول فتانات القبور) كذلك (في الميزان) ذي الكفتين ووزن الاعمال (وفي الحساب) وتطاول الصحف في الميزان أو الشمال (ومناطرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأمثال ذلك (زعموا ان ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا الآخرون) منهم (في حسم الباب) أي سد باب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) الإمام (أحمد بن محمد بن حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سد باب التأويل على الإطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كمنع نقله الثقات عنه (وزعموا) أي اتباعه ومقلدوه (ان ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سليمان المراد في الحنبل في كتابه تحرير الاصول وتذييل المنقول ان الكلام عند الامام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء ان مذهب أحمد انه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسيأتي البحث فيه في موضعه ونسب الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابه) أي الامام أحمد (يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر ولفظ الحجر عين الله

(وفي كل شيء آية) أي علامة دالة (تدل على انه واحد) لا شريك له (وكما يقال هذه الصنعة المحكمة المتقنة) تشهد لصانعها بحسن التدبير (واصابة الفعل) (وكمال العلم) وجود المعرفة (لا بمعنى أنها تقول أشهد بالقول) باللسان الظاهر (ولكن بالذات) لسان (الحال وكذلك ما من شيء) من الاشياء (الا وهو محتاج في نفسه الى موجب يوجد) أي يخرج من العدم الى الوجود (ويثبته) أي يحكمه (ويديم أوصافه و يردده في أطواره) المختلفة (فهى بحالها تشهد خالقها بالتقديس) والتزبه والضمير راجع الى الاشياء وفي بعض النسخ فهو بحاجة يشهد خالقها (يدرك شهادتها ذوو البصائر) الكاملة (دون الجامدين على الظواهر) فلاحظ لهم في ادراك تلك الشهادة ولذلك قال تعالى (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) يعني ليس في وسعكم ان تعرفوا حقيقة ذلك وأصل الفقه فهم الاشياء الخفية وقيل هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من مطلق الفهم (أما القاصرون) عن نيل الكمال (فلا يفقهون) ذلك (أصلاً وأما المقربون) الى الله تعالى وهم فوق أهل اليمين (والعلماء الراسخون) في علومهم (فلا يفقهون كتبهم وكما) وكنه الشيء حقيقة ونهايته (اذلكل شيء شهادات شتى) أي على أنواع كثيرة (على تقديس الله سبحانه وتسبيحه) وتنزيهه (ويدرك كل واحد) من أهل هذه المراتب (بقدر رزقه) ونصيبه الذي أعطيه (وبصيرته) اني خص به سادون غيره (وتعدا تلك الشهادات) أي كل شهادة شهادة تفصيلاً (لا يليق بعلم المعاملة) بل هو من علم المكاشفة (فهذا الفن أيضاً يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر) بخلاف الاقسام الاربعة المتقدمة (وفي هذا المقام لارباب المقامات اسراف) أي تجاوز الحدود (واقصداً) أي الوقوف على مقام بين مقامين (فن مسرف) مفرط (في دفع) وفي نسخة رفع (الظواهر انتهى) حاله (الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها) المتعلقة بالآخرة (حتى جلاوا قوله تعالى وتسكلمنا أيديهم وتشهد أربابهم) أي بما كسبت وقوله تعالى وقالوا الجلودهم لهم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) أي جعله ناطقاً وكذلك مخاطبات التي تجري من منكر ومنكبر (حين حلول الانسان في القبر وتلك المخاطبة أول فتانات القبور) كذلك (في الميزان) ذي الكفتين ووزن الاعمال (وفي الحساب) وتطاول الصحف في الميزان أو الشمال (ومناطرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأمثال ذلك (زعموا ان ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا الآخرون) منهم (في حسم الباب) أي سد باب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) الإمام (أحمد بن محمد بن حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سد باب التأويل على الإطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كمنع نقله الثقات عنه (وزعموا) أي اتباعه ومقلدوه (ان ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سليمان المراد في الحنبل في كتابه تحرير الاصول وتذييل المنقول ان الكلام عند الامام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء ان مذهب أحمد انه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسيأتي البحث فيه في موضعه ونسب الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابه) أي الامام أحمد (يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر ولفظ الحجر عين الله

ومناطرات أهل النار وأهل الجنة في قولهم أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا ان ذلك كله لسان الحال وغلا آخرون في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه حتى منع تأويل قوله كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون حتى سمعت بعض أصحابه يقول انه حسم باب التأويل الا لثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الأسود عين الله في أرضه

في الارض اه قلت وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه الجريحين الله في الارض يصافعهم اعباده
قال ابن الجوزي في سنده اسحق بن بشر كذبه ابن شبة وغيره وقال الدارقطني هو في عداد من يضع
وأخرج الديلمي عن أنس رفعه الجريحين الله فمن مسحه فقد باسح الله وفي سنده علي بن عمر السكري ضعفه
البرقاني وأيضا العلاء بن سلمة الرقاس قال الذهبي منهم بالوضع ثم ان معنى قوله عين الله أي هو بمنزلة عينه
ولما كان كل ملك اذا قدم عليه الوافد قبل عينه والحاج أول ما يقدم بسن له تقبيله فلذا نزل منزل عين
الكعبة والثاني (قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من
حديث عبدالله بن عمرو وقد تقدم والثالث (قوله صلى الله عليه وسلم اني لا جند نفس الرحمن من جانب
اليمين) أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه واجد نفس ربكم من قبل اليمين ورجاله
ثقات قاله العراقي (ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظن) الحسن (بأحمد بن حنبل) رحمه الله
تعالى حسبا يقتضى جلالة قدره ورفعته في معرفة العلوم (انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار على
شيء والنزول ليس هو الانتقال) من مكان الى مكان (ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية لصالح
الخلق) كما يشهد لذلك حاله مع الكبرياء وقوله فيه وكذلك هجره الحارث المحاسبي على ما سبق الايمان
الى شيء من ذلك في كتاب العلم (فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق) على الرافع (وخرج عن حد الضبط وجاوز)
مرتبة الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا ينضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (وتشده
سيرة السلف) الصالحين (فانهم كانوا يقولون أمروها) أي الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة (كما
جاءت) روى الحسن بن اسمعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال سألت مالكاً
والاوزاعي وسفيان وليثا عن هذه الاحاديث التي فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول فقالوا أوردوها
كما جاءت وقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة له في باب ما يجتهد به الجهمية من كلام الله مع موسى بن
عمران عليه السلام سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت قال أبي بل يتكلم بصوت
هذه الاحاديث تمر ونها كما جاءت اه وهذه المسئلة يأتي ذكرها والاختلاف فيها وقال ابن اللبان قد كان
السلف الصالح هم والناس عن اتباع أرباب البدع وعن الأصحاء الى آرائهم وحسموا مادة الجدل في
التعرض بالآتي المتشابهة سد الذريعة واستغناء عنه بالحكم وأمر بالايان وبامرارته كما جاء من غير
تعطيل ولا تشبيه (حتى قال مالك) بن أنس امام المدينة رحمه الله تعالى (لماسئل عن) معنى (الاستواء)
في قوله تعالى ثم استوى على العرش وفي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد جاء ذكره في ست
آيات فقال مالك (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهذا
القول من مالك جاء بالفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة وقد أورد المصنف هكذا في آخر الجامع العوام
وأورده ابن اللبان في كتابه بلفظ انه مثل كيف استوى فقال كيف غير معقول والاستواء غير مجهول
والايان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال اللالكائي في كتاب السنة أخبرنا علي بن الربيع المقرئ
مذاكرة حدثنا عبدالله بن أبي داود حدثنا سلمة بن شبيب حدثنا مهدي بن جعفر بن عبدالله قال جاء رجل
الى مالك بن أنس فقال له يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى قال لما رأيت مالكاً
وجدت من شيء كوجدته من مقالته وعلاه الرخصاء يعني العرق وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي
منه فقال فسرى عنه فقال الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجهول والايان به واجب والسؤال عنه
بدعة فاني أخاف ان تكون ضالا وأمر به فأخرج وأخرجه كذلك أبو الشيخ وأبو نعيم وأبو عثمان الصابوني
ونصر المقدسي كلهم من رواية جعفر بن عبدالله رواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن
ميمون عن مالك ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبدالله عن رجل قد سماه عن
مالك ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشار الخفاف وغيره عن مالك وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد

وقوله صلى الله عليه وسلم
قلب المؤمن بين أصبعين
من أصابع الرحمن وقوله
صلى الله عليه وسلم اني
لا جند نفس الرحمن من
جانب اليمين ومال الى حسم
الباب أرباب الظواهر
والظن بأحمد بن حنبل رضى
الله عنه أنه علم أن الاستواء
ليس هو الاستقرار والنزول
ليس هو الانتقال ولكنه
منع من التأويل حسم
اللباب ورعاية لصالح
الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع
الخرق وخرج الامر عن
الضبط وجاوز حد الاقتصاد
اذ حد ما جاوز الاقتصاد
لا ينضبط فلا بأس بهذا
الزجر ويشهد له سيرة
السلف فانهم كانوا يقولون
أمروها كما جاءت حتى قال
مالك رحمه الله لماسئل عن
الاستواء الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والايان
به واجب والسؤال عنه
بدعة

(۱۱ -) (اتحاف البهائم المتقين) - ثانی)

وذهبت طائفة الى الاقتصاد وفتحو باب (٨٢) التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوا ما يتعلق بالآخرة على طواهرها ومنعوا

الحنفي الكوفي عن قرينة بن خالد البصري وقد ذكر هذا الاختلاف أبو اسمعيل الانصاري في اسم أبي المغيرة ثم قال ان الاشبه عنده انه غير النضر بن اسمعيل لان النضر كوفي والحديث بصري السند والله أعلم وقال ابن اللبان في تفسير قول مالك قوله كيف غير معقول أى كيف من صفات الحوادث وكل ما كان من صفات الحوادث فاثباته في صفات الله تعالى ينافي ما يقتضيه العقل فيجزم بنفسه عن الله تعالى قوله والاستواء غير مجهول أى انه معلوم المعنى عند أهل اللغة والايان به على الوجه اللائق به تعالى واجب لانه من الايمان بالله وبكتبه والسؤال عنه بدعة أى حادث لان الصحابة كانوا عالمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولاله نور كنورهم بهديه لصفات ربه شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سبباً لاشتباكه على الناس وزعمهم عن المراد اه (وذهبت طائفة الى الاقتصاد وفتحو باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على طواهرها) كما جاءت (ومنعوا) فيه (التأويل وهم الاشعرية) أى فرقة الاشعرية عامة وقد سبق في ترجمة الاشعرية أن هذا قول لأبي الحسن الاشعرى وان له قولاً ثانياً وهو أن تمر أخبار الصفات كما جاءت واليه مال في الابانة وتبعه الباقى وامام الحرمين والمصنف (وزاد المعتزلة عليهم) بجميع أصنافهم (حتى أولوا من صفاته تعالى تعلق الرؤية وأولوا قوله سميعاً بصيراً) فقال أصحاب أبي هاشم الجبائى معنى قولنا للحنفى انه سميع بصير فيقيدانه حتى يصح أن يسمع المسموع اذا وجد ويصح أن يرى المرئى اذا وجد ومتى وجد المسموع أو المرئى ولم تكن بالحنفى آفة مانعة من ادراكهما وجب أن يكون سامعاً للمسموع ورأياً للمرئى من غير حصول معنى هو سمع أو بصير فيه وسببأتى البحث في ذلك (وأولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد) بل بالروح (وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجلة من أحكام الآخرة) أى المتعلقة بها (ولكن أقرروا بحشر الاجساد) من القبور (و) كذلك أقرروا (بالجنسة) وانها موجودة (واشتمالها على) أنواع (المأكولات والمشروبات والمنسكحات والملاذ المحسوسة) كذلك أقرروا (بالنار) لانهم قالوا ليست موجودة الاًن وانما توجد يوم الجزاء (واشتمالها على جسم محسوس يحرق) أجساد الكفار والعصاة (وعزق الجلود ويذيب الشحوم) ولا قائل بخلق الجنة دون النار فثبتت ثبوتها وقد أجمع العلماء على أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة الحاد في الدين (ومن ترقهم الى هذا الحد زاد الفلاسطة) وهم حكماء اليونان واليهام نسبت الفلسفة (فأولوا كل ما ورد في) أمور (الآخرة وردوها الى آلام عقلية وروحانية) غير محسوسة (ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد) مطلقاً واستبعدوه (وقالوا ببقاء النفوس) المجردة (وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس) وانما يتعلق (وهؤلاء هم المسرفون) المفرطون (وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال) عن رتبة الشريعة (وبين جود الحنابلة) ووقوفهم على السمع المجرد (دقيق غامض) المدرك الحنفى (لا يطلع عليه الا الموفقون) من الازل (الذين يدركون الامور بنور الهى) قذف في بصائرهم (لأبالسمع) المجرد من العقل (ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور) بواسطة ذلك النور وانفشت الاشياء على ما هى عليها (نظروا الى السمع) المتلقى من الثقات (والالفاظ الواردة) في تلك الاخبار الصحيحة (فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين أقرروا) وأثبتوه (ومانالاف) ذلك (أولوه) بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية (فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد) عن العقل (فلا يستقر له قدم) فيه (ولا يتعين له موقف) يطمن اليه (والالبيق بالمقتصر على السمع المجرد مقام) سيدنا (أحمد بن حنبل رجه الله تعالى) وهو طريقة السلف وقد ذكر المصنف في الجوامع العوام انها تتضمن سبعة أمور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالجزم السكوت ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة ثم بين ذلك بقوله التقديس فهو تنزيه الرب تعالى عن

التأويل فيه وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعاً بصيراً وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجلة من أحكام الآخرة ولكن أقرروا بحشر الاجساد والجنات واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنسكحات والملاذ المحسوسة وبالنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقهم الى هذا الحد زاد الفلاسطة الاشعرية ورددوه الى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون اما معذبة واما منعمة بعذاب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسمع ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور على ما هى عليه نظار الى السمع والالفاظ الواردة فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين قرر وهو ما خالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من

السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم ولا يتعين له موقف والالبيق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رجه الله الجسدية

الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق على الوجه الذي قاله وأراد به وأما الاعتراف بالبحر فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما السكوت فان لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأما الامساك فهو أن لا يتصرف في تلك الالفاظ بالتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجوع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما السكف فان يكف باطنه من البحث والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد ان ذلك ان خفي عليه لجزءه فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام أو على الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلف في شيء منها ثم قال بعد كلام طويل ولهذا أقول يحرم على الوعاظ على رؤس المنابر الجواب عن هذه الاسئلة بالخوض في التأويل والنقص بل الواجب عليهم الاقتصاد على ما ذكره السلف وهو المبالغة في التقديس والتزويه ونفي التشبيه وانه تعالى منزّه عن الجسمية وعوارضها وله المبالغة في هذا بما أراد حتى يقول كل ما يخطر في بالك وهجس في ضمائرهم وتصوّري خواطرهم فآله تعالى خالقها وهو منزّه عنها وعن مشابهتها وانه ليس المراد بالاختبار شيئاً من ذلك واما حقيقة المراد فلستم من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى وما أكرمكم الله به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه وهذا قد نهيتهم عنه فلا تسألوا عنه ومهما سمعتم شيئاً من ذلك فاسكتوا وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا وليس هذا مما أوتينا وقال أيضاً في التأويل هو بيان معناه بعد ازالة ظاهره وهذا اما أن يقع من العايم أو من العارف مع العايم أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه فهذه ثلاثة مواضع الأول تأويل العايم على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام يشبهه خوض البحر المغرق لمن لا يحسن السباحة فلا شك في تغريقه وبحر المعرفة أبعد غورا وأكثر مهالك من بحر الماء لان هلاك هذا البحر لا حياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزال الا الحياة الزائلة وذلك يزيل الحياة الابدية فشتان بين الخطر من الموضع الثاني أن يكون ذلك من العالم مع العايم وهذا ايضا ممنوع ومثاله أن يبحر السابح الغواص مع نفسه عاجزا عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام فانه عرضه لخطر الهلاك فانه لا يقوى على حفظه في لجة البحر ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه ولو أمره بالسكون عند النظام الامواج واقبال التماسيح فاتحة فاهها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته وفي معنى العوام الاديبي الخوي والمحسّث والمفسر والفقيه والمتكلم بل كل عالم سوى المتجربين لعلم السباحة في بحر المعرفة القاصرين أعماهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات المخلصين لله تعالى في العلوم والاعمال القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم عن غير الله المستحقين للدنيا بل لا تسخره والفردوس الاعلى في جذب بحمة الله تعالى فهو لاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم بهلك من العشرة تسعة الى أن يسعد واحد منهم بالدر المكنون والسر المخزون أولئك الذين سبقت لهم منا الحسني فهم الفائزون وربك أعلم بما تسكن صدورهم وما يعلنون الموضع الثالث تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه فان الذي انقذ في سره انه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلاما أن يكون مقطوعا به أو مشكوكا فيه أو مظهرنا ظنا غالبا فان كان قطعيا فليعتقده وان كان مشكوكا فليجتنبه ولا يحكم من على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال معارض بمثله من غير ترجيح بل الواجب على الشاك في المشكوك فيه التوقف وان كان مظهرنا فاعلم ان للظن تعلقين أحدهما في المعنى الذي انقذ عنده هل هو جاز في حق الله تعالى أم هو محال والثاني أن يعلم قطعيا جوازه ولكن يتردد

هل هو المراد باللفظ أم لا وبينهما تفاوت لأن كل واحد من الطرفين إذا انقذ في النفس وحال في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه على النفس فلا يمكنه أن لا يظن فان للظن أسبابا ضرورية ولا يمكن دفعها ولا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن عليه وطيفتان جديدتان احدهما لا يدع نفسه تطمن اليه جزا من غير شعور بامكان الغلط فيه فلا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب طئه حكما جازما والثانية انه ان ذكره لم يطاق القول بان المراد بالاستواء كذا وبالفوق كذا لانه حكم لما يعلم وقد قال ولا تقف ما ليس لك به علم لكن يقول أنا أظن انه كذا فيكون صدقا في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه بل حكما على نفسه وبناء على ضميره ثم أورد في بيان التصرفات المتنوعة الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المجتمعات فقال ولقد بعد من التوفيق من صنف كتابا في جميع هذه الاخبار خاصة ورسم في كل عضو بابا فقال باب في اثبات الرأس وباب في اثبات اليسر وباب في اثبات العين وغير ذلك فان هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة في فهم السامعين معاني صحيحة فاذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الانسان صار جميع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظواهر وإيهام التشبيه وصار الاشكال في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما هوهم خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع بل السكامة الواحدة المفردة يتطرق اليها الاحتمال فاذا اتصل بها ثمانية وثلاثة ورابعة من جنسها وصار متواليا ضعف بالاضافة الى الجملة ولذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة ما لا يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر ما لا يحصل بالاحتمال ويحصل من العلم القطعي باجتماع القرائن ما لا يحصل بالاحتمال وكل ذلك نتيجة الاجماع اذ يتطرق الاحتمال والضعف الى قول كل عدل والى كل واحدة من القرائن فاذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات وأما التفريق بين المجتمعات فانه كذلك لا يجوز لان كل حكمة سابقة على حكمه أولا حكمة له مؤثرة في تفهيم معناه ومرجحة للاحتمال الضعيف فيه فاذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولا يساط على أن يقول القائل وهو فوق مطلقا لانه اذا ذكر القاهر مع المتهور وهي فوقية الرتبة ولفظا القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقول فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكده احتمال فوقية السيادة اذ يحسن أن يقول السيد فوق عبده والاب فوق الابن والزوج فوق الزوجة وان كان لا يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الامر بالسلطنة أو بالابوة أو بالزوجة فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلا عن العوام فكيف يتسلط العوام في مثل ذلك على التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير ولاجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذي ورد باللفظ الذي ورد والحق ما قالوه والضواب ما رأوه فأهم المواضع بالاحتمال ما عاينوا تصرف في ذات الله تعالى وصفاته وأحق المواضع بالحكام اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظم فيه الخطر وأي خطر أعظم من السكر والله أعلم (والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول) اذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه الفحول وتحتير فيه العقول (فلا نخوض فيه) اذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم (و) ذلك (الغرض) المهم هو (بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته له وقد انكشف) سره (بهذه الاقسام الخمسة) المذكورة بأشتملتها (واذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام) وقد دخل فيهم أكثر العلماء من لم يتصف بصفات الخواص التي ذكرت (على ترجحة) أي بيان (العقيدة التي حررها) وقد سبقت وهي في أرواف يسيرة (وانهم لا يكلفون غير ذلك) أي مما زاد عليها وذلك (في الدرجة الاولى) ثم تم المقصود (الا اذا كان خوف

والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الأمور داخل في علم المكاشفة والقول فيه يطول فلا نخوض فيه والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف له فقد انكشف بهذه الاقسام الخمسة أمور كثيرة واذا رأينا أن نقتصر بكافة العوام على ترجمة العقيدة التي حررها وأنهم لا يكلفون غير ذلك في الدرجة الاولى الا اذا كان خوف

تسويش) أى يكون في بلاد يشوش عليه في عقيدته (اشيوع البدعة) الحادثة وانتشارها فيحتاج الى معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية (فيرقى في الدرجة الثانية) بالتسديد (الى) النظر في (عقيدة) جامعة مانعة (فيها لوامع) جمع لامة (من الأدلة) العقلية والنقلية وقد سمي امام الحرمين شيخ المصنف كتابه مع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة نظرا الى هذا (مختصرة) بالنسبة الى المطولات (من غير تعمق) فيها بارسال الرسن في ابحاث خارجة عن أصل المقصد (فلنورد في هذا الكتاب تلك اللوامع) المضبوطة أنوارها الواضحة أسرارها (وانقتصر فيها) أى في تلك اللوامع (على ما حرراه لاهل القدس) الشريف حين وفد عليه زائرا ومجاورا وذلك في أيام سياحته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد (وسميناه) لاجل ذلك (الرسالة القدسية) اسمها الأعلى مسماه (وهي) كما ترى (مودعة في هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب) واعلم ان للمصنف عدة وسائل مختصرة أرسلها الى بلدان شتى متضمنة على صريح الاعتقاد والمواظب والنصائح فنهارة رسالة أرسلها الى الموصل مسماة بالقدسية أيضا يخاطب فيها بعض المشايخ وهي نحو ثلاثة أوراق ذكر في آخرها ما نصه وأما أقل ما يجب على المكافين فهو ما يترجمه قول لاله الا الله محمد رسول الله ثم اذا صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فنبغي أن يصدق في صفات الله عز وجل وفي اليوم الآخر وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل أما في الآخرة فالإيمان بالجنة والنار والحساب وغيره وأما صفات الله تعالى انه حي قادر عالم متكلم مرسل ليس كمثل شئ وهو المسيح البصير وليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات وان الكلام والعلم وغيرهما قديم أو حادث بل لو كان لا يحاطر له هذه المسئلة حتى مات مات مؤمنا وليس عليه تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون بل مهم ما حصل في قلبه التصديق بالحق بمجرد الإيمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن ولم يكلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من ذلك وعلى هذا الاعتقاد المجهل اسفر الاعراب وعوام الخلق الامن وقع في بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحديثه ومعنى الاستواء والنزول وغيره فان لم يجد لذلك اثر في قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه وان أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف فيعتقد في القرآن القدم كما قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقد ان الاستواء حق والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة والكيفية مجهولة ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع اعمانا مجلانا من غير بحث على الحقيقة والكيفية فان لم يتنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك فان أمكن ازالة شكه واشكاله بكلام قريب من الافهام وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عند هم فذلك كاف ولا حاجة به الى تحقق الدليل بل الاولى أن ترال شكك من غير ذكر حقيقة الدليل فان الدليل لا يتم الا بد ذكر الشبهة والجواب عنها ومهما ذكرت الشبهة لم يؤمن أن تشبث بقلبه ويكل فهمه عن ذلك جوابا اذا الشبهة قد تكون جلية والجواب دقيقا لا يحتمله فهمه بل عقله فهذا زجر السلف عن البحث والتفتيش في الكلام وانما زجر واعنه ضعفاء العوام فأما المستغفلون بدرك الحقائق فلهم خوض غمرة الاشكالات ومنع العوام من الكلام يجري مجرى منع الصبيان على شاطئ الدجلة خوف الفرق ونخسة الاقرباء فيه بضاهي الرخصة للماهر في صفة السباحة الا أن هنا موضع غرور ومذلة قدم وهو ان كل ضعيف في عقله راض من الله بكمال عقله ويقان بنفسه انه يقدر على ذلك الحقائق كلها وانه من جهة الاقرباء فرعا يخوضون ويغرقون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون فالصواب للخلق كلهم الا الشاذ النادر التي لا تسبح الاعصار الا بواحد منهم أو اثنين أن يسلكوا مسلك السلف في الإيمان المرسل والتصديق المجهل بكل ما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير بحث ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى ففيه شغل شاغل اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث رأى أصحابه يتخضمون بعد ان غضب حتى احترت وجنتاه أجهذا أمرتم تضرعون كتاب الله بعضه ببعض انظر الى ما أمركم الله به

تسويش لشيوع البدعة
فيرقى في الدرجة الثانية الى
عقيدة فيها لوامع من الأدلة
مختصرة من غير تعمق
فلنورد في هذا الكتاب
تلك اللوامع ولنقتصر فيها
على ما حرراه لاهل القدس
وسميناه الرسالة القدسية
في قواعد العقائد وهي
مودعة في هذا الفصل
الثالث من هذا الكتاب

فأفعلوه وما نهاكم عنه فانتهوا فهذا ينبه على نهج الصواب والحق واستيفاء ذلك قد شرعناه في كتاب قواعد العقائد فليطلب منه انتهى وهذا تم الفصل الثاني من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

***(الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد في) بيان (لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجعها بالقدس)** وسمينها بالرسالة القدسية لتكون تأليفها كان حين مجاورته به (فنقول) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الحمد لله الذي تفرد بوجود وجوده ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده وأكرم ودوده الصادق في وعوده وعلى آله الأئمة الذين آله في مراتب شهوده وأصحابه الفائزين لديه بالنسك في مراقب صعوده أما بعد فهذا شرح الرسالة القدسية للإمام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس سره حوى من بدائع المسائل الكلامية ما هو كالفرائد اليتيمة في العقد الفريد من الجيد رجوت من الله تعالى أن ينفع به كل سالك ومريد وأن يصرف إليه من الراغبين في إصلاح عقائد هم القلوب وأن رفع لديهم قدره المرغوب وأن يجعله تذكرة لأولى الألباب لا ينسى ولا يهجر وروضة نفع للطلاب لا يترك ولا يهجر وإن يكسبنا جميعا به ذكرا جليلا وفي الآخرة ثوابا جزيلا وهما أنا شرع في المقصود بعون الملك المعبود قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) الباع للاستعانة المتعلقة بمحذوف تقدره أولاف ونحوه وهو يعنى جميع أجزاء التأليف فيكون أولى من افتخار ونحوه لا يهمل قصص التبرك على الافتتاح فقط كحقيقته البرهان اللقائي والله علم على الذات الواجب الوجود والرحمن النعم بجلائل النعم كنية أو كيفية والرحيم المنعم بدقائقها كذلك وقدم الأول لدلالته على الذات ثم الثاني لاختصاصه به ولأنه أبلغ من الثالث فقدم عليه ليكون له كالتمهة والرديف (الحمد لله) سبقت مباحث الحمد مبسوطة في شرح خطبة كتاب العلم فأغنانا عن إيراد ثانيا (الذي ميز عصابة أهل السنة) التمييز بمبالغة في الميز وهو عزل الشيء وفصله عن غيره وذلك يكون في المشتبهات كقوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب وفي المختلطات تحو قوله وأما زوا اليوم أيهم المجرمون وغير الشيء انفصل عن غيره ويستعمل تمييز الأشياء في تفريقها بعد معرفتها والعصابة بالسكسر الجامعة من الناس والسنة الطريق المسلك والمراد بها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة المحدثون والصوفية والاشاعرة والماتريدية على ما تقدم بيانه في مقدمة الفصل الثاني (بأنوار اليقين) أي فصلهم عن غيرهم بهذه الأنوار التي أشرقت في صدورهم ثم التعمت في وجوههم فهم بهما عن غيرهم متميزون بسيماهم في وجوههم وأما أهل البدع فلا زالوا يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ولتعرفهم بسيماهم (وآخر) بالمدأى اختار (رهم الحق) قال ابن السكيت الرهم والعشيرة بمعنى وقال الأصمعي في كتاب المصاير الرهم ما فوق العشرة إلى الأربعين ونقله ابن فارس أيضا والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره سواء كان قولاً أو فعلاً أو عقيدة أو ديناً أو مذهباً (بالهداية) وهي دلالة بلطف إلى ما يوصل (إلى) المطلوب وذلك المطلوب هنا إقامة (دعائم الدين) أي أركانه بسبع دعامة بالسكسر وهي ما يشد به الخائط إذا مال بمنعه السقوط والدين وضع الهوى يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (وجنبهم زيغ الزائعين) الزيغ الميل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق والمراد بالزائعين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا في العقائد بمجرد التشبهى ما يؤدى إلى تشبيه أو تعطيل (وضلال المحدثين) أي ضوايتهم والمحدث المائل عن الحق والالحاد ضربان الحاد إلى الشرك بالله والحاد إلى الشرك بالأسباب فالأول ينافي الإيمان ويطلبه والثاني يوهى عراه ولا يظلمه والالحاد في أسمائه تعالى على وجهين أحدهما أن يوصف بما لا يصح وصفه به والثاني أن تتأول أوصافه على ما لا يليق به (ورفعهم) التوفيق تفعيل من الوفاق الذي هو المطابقة وعدم المنافرة واختص في العرف بالخصير (للاقتداء) أي الاتباع (بسيد

***(الفصل الثالث) من كتاب قواعد العقائد في لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجعها بالقدس فنقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار اليقين وأنور رهم الحق بالهداية إلى دعائم الدين وجنبهم زيغ الزائعين وضلال المحدثين ووقفهم للاقتداء بسيد**

المرسلين) صلى الله عليه وسلم في سائر أقواله وأفعاله وأحواله (وسددهم) وهو من السداد وهو الوفاق الذي لا يعاب (للتأسي) أي الاقتداء والأسوة بالكسر والضم القدرة وقيل التأسي اتباع الغائب (بصحبه الاكرمين) أي المشرفين بمشاهدة أنواره وأسمره (ويسرلهم) أي سهل لهم (اقتفاء) أي اتباع (آثار السلف الصالحين) من التابعين وأتباعهم بأحسن وأصل السلف من تقدم من الآباء والجدود وفي العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضا (حتى اعتصموا) أي وثقوا (من مقتضيات) أي مما تقتضيه (العقول) المجردة عن الشرع (بالجبل المتين) أي القوي الذي لا ينقطع عن تعلقه واسمئسك وبهذا المعنى جاءت صيغة القرآن في الحديث وفيه تلجج الرد على المعتزلة والفلاسفة فانهم تصرفوا في الالفاظ بمقتضى عقولهم فأولوا وبدلوا (و) تمسكوا (من سير الأولين وعقائدهم) على اختلافها (بالمهيج) وفي بعض النسخ بالنهيج وهو الطريق (المبين) الواضح المسلك أي سبروا في سير الأولين ونحلهم التي انحلوها فما وافق الكتاب والسنة وآثار السلف أخذوا به وما خالف تركوه (فجمعوا القول بين نتائج العقول) أي ما نتجته العقول السليمة عن الاهواء والشكوك (وقضايا الشرع المنقول) أي التي قضى بها الشرع ونقل لئلا ذلك الثبات والغضبة قول يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلجج الى رفع شأن أهل النظر والبحث في العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جمعوا بين العقل والنقل وقد تقدم النقل عن السبكي في خطبة هذا الكتاب ان اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافتروا ثلاث فرق احسداها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة غلب الامران عندها وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخطأة اما خطأ في بعضه واما سقوط هيبه والسالم عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقيون على الفطرة السليمة اه (وتحققوا ان النطق) باللسان (بما تعبدوا به من قول) هذه الحكمة الطيبة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ليس له طائل) أي نفع (ولاحصول) يتحصل منه (ان لم تحقق الاطاعة) أي المعرفة التامة (بما تدور عليه) ارحية (هذه الشهادة من الاقطاب والاصول) وقطب الرحي ما تدور عليه والمراد ههنا من الاقطاب والاصول الاركان (وعرفوا ان كلتي الشهادة) المذكورتين (على ايجازها) واختصارها (تتضمن) سائر العقائد الدينية المذكورة فيما بعد اجمالا وتفصيلا ذلك ان معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه اليه فدخل فيه (اثبات ذات الاله واثبات صفاته) كلها السبعة ولوازمها (واثبات أفعاله و) دخل تحت قوائمه محمد رسول الله (اثبات صدق الرسل) عليهم السلام والامانة والتبليغ وأضدادها وجملتها اثنان وستون عقيدة على ما تقدم تفصيلها في آخر الفصل الاول (فعلوا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهي أربعة) وهو استعارة بالكتابة لانه شبه الايمان بمبنى له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه به وهو البناء ويسمى هذا استعارة ترشيحية ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بان تمثل حالة الايمان مع أركانه بحالة خباء أقيمت على خمسة أعمدة وقطبها الذي تدور عليه الاركان شهادة أن لا اله الا الله وبقية شعب الايمان كالاوراد للخباء ويجوز أن يكون استعارة تبعية بان تقدر الاستعارة في البناء والقرينة الايمان شبه ثباته على هذه الاركان ببناء الخباء على الأعمدة الأربعة وهذه الاستعارة أعني التبعية تقع أولا في المصادر ومتملقات معاني الحروف ثم تسرى في الأفعال والصفات والحروف وفيه تكلف لان البناء اسم عين لا مصدر الا أن يراد به الفعل وقد تقدم شيء من ذلك في أول الكتاب (يدور كل ركن) من هذه الاركان الأربعة المذكورة (على عشرة أصول الركن الاول) من الاركان الأربعة (في معرفة ذات الله عز وجل ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر) يتخير (ولا جسم ولا عرض وانه تعالى ليس بمتخصل بجهة) من الجهات الست (ولامستقرا على مكان) كالعرش

المرسلين وسددهم للتأسي
بصحبه الاكرمين ويسرلهم
اقتفاء آثار السلف
الصالحين حتى اعتصموا
من مقتضيات العقول
بالجبل المتين ومن سبر
الأولين وعقائدهم بالمهيج
المبين فجمعوا بالقبول بين
نتائج العقول وقضايا الشرع
المنقول وتحققوا أن النطق
بما تعبدوا به من قول لا اله
الا الله محمد رسول الله ليس
له طائل ولا حصول ان لم
تحقق الاطاعة بما تدور
عليه هذه الشهادة من
الاقطاب والاصول وعرفوا
أن كلتي الشهادة على
ايجازها تتضمن اثبات ذات
الاله واثبات صفاته
واثبات أفعاله واثبات صدق
الرسول وعلما أن بناء
الايمان على هذه الاركان
وهي أربعة ويدور كل ركن
منها على عشرة أصول
الركن الاول في معرفة
ذات الله تعالى ومداره على
عشرة أصول وهي العلم
بوجود الله تعالى وقدمه
وبقائه وانه ليس بجوهر
ولا جسم ولا عرض وانه
سبحانه ليس بمتخصل بجهة
ولامستقرا على مكان

ونحوه (وانه مرئي وانه واحد) يذكر كل واحد من هذه العشرة في أصل مستقل وما يتفرع منها من المسائل فهي راجعة اليها (لركن الثاني) في صفاته تعالى (ويشتمل) أيضا (على عشرة أصول) هي العلم بكونه تعالى (حياءا لما قادرا مریدا) لافعاله (سميعا بصيرا متكاملا منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام) القائم بالنفس (وقديم العلم و) قديم (الارادة) فهذه العشرة هي كونه حياءا لما قادرا مریدا سميعا بصيرا متكاملا قديما العلم والارادة والعلو وقوله منزها عن حلول الحوادث غير معدود في هؤلاء (الركن الثالث في أفعاله تعالى) بالخلق (ومداره على عشرة أصول وهي ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى) لا خالق سواه (وانها) وان كانت كذلك لا يخرج جهات كونها (مكتسبة للعباد وانها) وان كانت كسبا للعباد فلا تخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وانه تعالى متفضل بالخلق) والاقتراح (و) من الجائزات (ان له تعالى تكليف ما لا يطاق و) انه (له ايلام البريء) وتعذيبه وانه (لا يجب عليه رعاية الاصلح) لعباده (وانه لا واجب الا بالشرع) دون العقل (وان بعث الانبياء جائز) ليس بمستحيل (وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤيدة بالمجرات) الباهرة ثم ان هذه الاركان الثلاثة التي تقدم ذكرها في الالهيات والنبوات (الركن الرابع في السمعيات) وهي المتابعة من السمع بما أخبر به صلى الله عليه وسلم (ومداره على عشرة أصول وهي اثبات الحشر) والنشر (وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامام) الحق وفيه ذكر الخلفاء الاربعة وامامة أبي بكر رضي الله عنه بنص أو اختصار (وان فضل الصحابة على حسب تقديمهم وترتيبهم) في الخلافة (وشروط الامامة) بعد الاسلام والتكليف (وانه لو تعذر وجود الورع والعلم) فيمن يتصدي للامامة (حكم بانعقادها) فهذه عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الاجال ثم شرع في تفصيل ذلك فقال (فأما الركن الاول من أركان الايمان في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الاصل الاول معرفة وجوده تعالى) وعبارة ابن الهمام في المسامرة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لان العلم والمعرفة لغة شئ واحد واعلم أولان الالهيات وهي المسائل المبحوث فيها عن الاله جل وعز أنواع ثلاثة الاول فيما يجب لله عز وجل الثاني فيما يستحيل في حقه تعالى الثالث فيما يجوز في حقه تعالى النوع الاول فيما يجب له تعالى فيما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنحصر في هذه العشرين أم لا والصحيح انها تابعة لكمالاته وكالاته لانهاية لها لكن العجز عن معرفة مالم ينصب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى ومفهومة ان ما قام عليه الدليل نؤاخذ بتركه وهي هذه العشرين صفة ومعنى كالاته لانهاية لها هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالى اما باعتبار علمنا فظاهر لنقصه وضعفه واما باعتبار علم الله فعناؤه علما على ما هي عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لانهاية لها باعتبار لغة العرب لان العرب اذا كثرت الشئ يحكمون عليه بعدم النهاية وان كان في نفسه متناهيا كما تقول غنم فلان لا حصر لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنفسية والسلبية لانها لانهاية لها وأما المعاني والمعنوية فهي متناهية لان كل ما دخل في الوجود فهو متناه فتضم ما يتناهى وهي المعاني والمعنوية الى ما لا يتناهى وهي النفسية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية واعلم ان هذه الصفات العشرين في الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعنوية وهذا على القول بثبوت الاحوال والاصح انه لا حال وحينئذ تكون الاقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالاول من الصفات العشرين النفسية الوجود وهي التي أشار لها المصنف بقوله الاصل الاول معرفة وجوده ولم يشأوا للنفسية بغير الوجود واقفقا على تقديمه على غيره من الصفات لكونه كالاصل لها فوجب الواجب ان له تعالى واستحالة المستحيلات عليه وجواز الجائزات في حقه كالفرع عنه وانما قلنا كالاصل ولم نقل أصلا لان الوجود لو كان أصلا حقيقة للزم حدوث بقية الصفات لان الاصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

وانه يرى وانه واحد
الركن الثاني في صفاته
ويشتمل على عشرة أصول
وهو العلم بكونه حياءا لما قادرا
مریدا سميعا بصيرا متكاملا
منزها عن حلول الحوادث
وانه قديم الكلام والعلم
والارادة الركن الثالث
في أفعاله تعالى ومداره
على عشرة أصول وهي أن
أفعال العباد مخلوقة لله
تعالى وانها مكتسبة للعباد
وانها مرادة لله تعالى وأنه
متفضل بالخلق والاقتراح
وان له تعالى تكليف ما لا
يطاق وان له ايلام البريء
ولا يجب عليه رعاية الاصلح
وانه لا واجب الا بالشرع
وان بعث الانبياء جائز وان
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم ثابتة مؤيدة بالمجرات
الركن الرابع في السمعيات
ومداره على عشرة أصول
وهي اثبات الحشر والنشر
وسؤال منكر ونكير وعذاب
القبر والميزان والصراط
وخلق الجنة والنار وأحكام
الامامة وان فضل الصحابة
على حسب ترتيبهم
وشروط الامامة (فأما
الركن الاول من أركان
الايمان) في معرفة ذات
الله سبحانه وتعالى وأن الله
تعالى واحد ومداره على
عشرة أصول (الاصل
الاول) معرفة وجوده تعالى

الانوار ويسلك من طريق
 الاعتبار ما أرشد اليه
 القرآن فليس بعسديان
 الله سبحانه بيان وقد قال
 تعالى ألم نجعل الارض
 مهادا والجبال أوتادا
 وخلقناكم أزواجا وجعلنا
 نومكم سباتا وجعلنا الليل
 لباسا وجعلنا النهار معاشا
 وبنينا فوقكم سبعاندادا
 وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا
 من المعصرات ماء ثجاجا
 لنخرج به حبا ونباتا وجنات
 ألفافا وقال تعالى ان في
 خلق السموات والارض
 واختلاف الليل والنهار
 والفلك التي تجرى في
 البحر بما ينفع الناس وما
 أنزل الله من السماء من
 ماء فاحياه الارض بعد موتها
 وبث فيها من كل
 دابة وتصريف الرياح
 والسحاب المسخر بين
 السماء والارض لآيات
 لقوم يعقلون وقال تعالى
 ألم تعلم كيف خلق الله
 سبع سموات طباقا وجعل
 القمر فيهن نورا وجعل
 الشمس سراجا والله أتبنتكم
 من الارض نباتا ثم بعيدكم
 فيها ويخسر حكم اخراجها
 وقال تعالى أفرأيتم ما تمنون
 أن أنسم تخلفونه أم نحن
 نطالقون الى قوله للمقوين
 فليس يخفى على من معه
 أدنى مسكة من عقل اذا
 تأمل بآدي فكرة مضمونه
 هذه الآيات وأدار

(١٢ - (اتحاد السادة المتقين) - ثانی)

نظرة على عجائب خلق الله في الارض (٩٠) والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الامر العجيب والترتيب

الحكم لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره بسل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونهم مقهورة تحت تسخيرهم ومصرفة بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى أفى الله شك فاطر السموات والارض ولهذا بعث الانبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما أمروا أن يقولوا التاله وللعاله فان ذلك كان مجبولا في فطرة عقولهم من مبدأ نشوهم وفي عنفوان شبابهم ولذلك قال الله عز وجل ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرآن ما يغني عن اقامة البرهان ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظائر نقول من بدية العقول أن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا لا يستغنى في حدوثه عن سبب أما قولنا ان الحادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب فجلى فان كل حادث مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاخصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات (يفتقر بالضرورة الى المخصص) لان كلامنا تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه وتأخره لان الترجيح من غير مرجح محال ونقل ابن التمساني في شرح لمع الادلة ما نصه وقد يدعى بعض الاصحاب ان افتقار الترجيح الى مرجح ضروري والصحيح انه قريب من الضروري (وأما قولنا العالم حادث) وهي المقدمة الاولى والمراد هو ما سوى الله تعالى من الموجودات جواهر كانت أو أعرافا فالجواهر ماله قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محمل يقوم به والعرض ما يفتقر الى محمل يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى وان كان

ما قبله وما بعده يفتقر بالضرورة الى المخصص وأما قولنا العالم حادث

الجسم أنخص من الجوهر اصطلاحاً لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدلل كغيره لاثبات المقدمة الاولى بحدوث الاجسام المعبر بهم عن الجواهر وفي ضمن ذلك حدوث الاعراض فانه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث الاعراض لا محالة لا فتقارها في تحققها الى الاجسام (فبرهانه ان اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون) فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً ويقال شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر وقيل كونان في آئين في مكانين كما ان السكون كونان في آن في مكان واحد والحركة في الذم انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالنمو والذبول ولا تكون الا للجسم وفي السكف كنسخن الماء أو تبرده وتسمى حركة استحالة وحركة الا من حركة الجسم من محل الى آخر وتسمى نقلة وحركة الوضع هي الاستديرة المنتقلة للجسم من محل لا شرفان المتحرك بالاستدارة انما تبدل نسبة أجزائه الى اجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه والحركة العرضية ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لا شرف بالحقيقة كجالس السفينة والحركة الذاتية ما يكون عروضها الذات الجسم نفسه والحركة القسرية ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كسحب مرمي الى فوق والحركة الارادية ما لا يكون مبدؤها بسبب آخر خارج مقارن للشعور والارادة كحركة الحيوان بارادته والحركة الطبيعية ما لا يحصل بسبب أمر خارج وليس بشعور واردة كحركة الحجر الى السفل والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكونا فالموصوف بهذا لا يكون متحركاً ولا ساكناً (وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى) جمع دعوى وهو قول يطالب به الانسان اثبات حق (الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه ظاهرة مدركة بالبدئية والاضطرار فلا تحتاج الى تأمل واقتسار فان من عقل جسمالاسا ساكناً ولا متحركاً كان لمن الجهل راكباً) أي سالكا طريق الجهالة (وعن نهج العقل) أي طريقه (ناكباً) أي معرضاً وهذا السياق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين في الرسالة النظامية الدعوى (الثانية قولنا انهم حادثان) وقد استدلل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاول منهما بقوله (يدل على ذلك تعاقبهما) أي كون كل واحد منهما يعقب الآخر أي يخالفه في محله عند ذهابه (ووجود البعض منهما دون البعض) واقضاهما أي ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أي التعاقب والانقضاء (مشاهد في جميع الاجسام ومالم يشاهد) من الاجسام الاسا ساكناً أو متحركاً (فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلاً فالعقل قاض بجواز الحركة فيها برزلة مثلاً وكذا قاض عليهم باقضاء هباً أو فضة أو نحاساً أو حديداً (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطائرئ منهما حادث بطريانه والسابق حادث لعدمه) أي تجوز ما ذكر من الحركة والقلب بجوز عروض الحوادث على محالها ومحصل الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله (لانه) أي السابق من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجويز طريانه الضد على محال هو تجوز عدمه على ضده الذي كان بذلك المحل أو لا ضرورة ان الضدين يتنوع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجوز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطائرئ تجوز الطريانه وبالنظر الى ضده هو تجوز عدمه على هذا الضد قال ابن أبي شريف في شرح المسامرة والاولى ان تجوز الطريانه يستلزم تجوز عدمه لانه هو (على ماسأني بيانه وبرهانه وبرهانه) في الاصل الثالث (في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وان وجوده مقتضى ذاته فلا يخالف عنها الدعوى (الثالثة) وهي (قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه) انه (لوم يكن كذلك لمكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أي حركاتها اليومية (ولوم تنقض تلك بجملة لها) أي ما لا أول له من الحوادث (لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث

فبرهانه أن اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى قولنا ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبدئية والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل واقتسار فان من عقل جسمالاسا ساكناً ولا متحركاً كان لمن الجهل راكباً كالجبال مثلاً فالعقل قاض بجواز الحركة فيها بارادته والحركة الطبيعية ما لا يحصل بسبب أمر خارج وليس بشعور واردة كحركة الحجر الى السفل والسكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكونا فالموصوف بهذا لا يكون متحركاً ولا ساكناً (وهما حادثان وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى) جمع دعوى وهو قول يطالب به الانسان اثبات حق (الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه ظاهرة مدركة بالبدئية والاضطرار فلا تحتاج الى تأمل واقتسار فان من عقل جسمالاسا ساكناً ولا متحركاً كان لمن الجهل راكباً) أي سالكا طريق الجهالة (وعن نهج العقل) أي طريقه (ناكباً) أي معرضاً وهذا السياق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين في الرسالة النظامية الدعوى (الثانية قولنا انهم حادثان) وقد استدلل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاول منهما بقوله (يدل على ذلك تعاقبهما) أي كون كل واحد منهما يعقب الآخر أي يخالفه في محله عند ذهابه (ووجود البعض منهما دون البعض) واقضاهما أي ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أي التعاقب والانقضاء (مشاهد في جميع الاجسام ومالم يشاهد) من الاجسام الاسا ساكناً أو متحركاً (فما من ساكن الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلاً فالعقل قاض بجواز الحركة فيها برزلة مثلاً وكذا قاض عليهم باقضاء هباً أو فضة أو نحاساً أو حديداً (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطائرئ منهما حادث بطريانه والسابق حادث لعدمه) أي تجوز ما ذكر من الحركة والقلب بجوز عروض الحوادث على محالها ومحصل الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله (لانه) أي السابق من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجويز طريانه الضد على محال هو تجوز عدمه على ضده الذي كان بذلك المحل أو لا ضرورة ان الضدين يتنوع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجوز المذكور باعتبار النظر الى الضد الطائرئ تجوز الطريانه وبالنظر الى ضده هو تجوز عدمه على هذا الضد قال ابن أبي شريف في شرح المسامرة والاولى ان تجوز الطريانه يستلزم تجوز عدمه لانه هو (على ماسأني بيانه وبرهانه وبرهانه) في الاصل الثالث (في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وان وجوده مقتضى ذاته فلا يخالف عنها الدعوى (الثالثة) وهي (قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبرهانه) انه (لوم يكن كذلك لمكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أي حركاتها اليومية (ولوم تنقض تلك بجملة لها) أي ما لا أول له من الحوادث (لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث

الحاضر في الحال) لان الحركة اليومية المعينة مشروط بوجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهلم جرا (وانقضاء ما لانهاية له) ووقع في نسخ المسابقة ما لا أول له بدل ما لانهاية له (محال) لانك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله فلاحظته وهلم جرا على الترتيب لم تفض الى نهاية ودخول ما لانهاية له من الحوادث في الوجود محال وان لم يكن عدم افضائك الى نهاية لكان لتلك الحوادث أول وهو خلاف المفروض ثم شرع في الرد على الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لا أول لها فقال (ولانه لو كان للفلك دوران لانهاية له لكان لا يتخلو عددها عن أن يكون شفعاء وتراجيعا) أي زواجراد (أولا شفعاء ولا وتراجيعا) أن يكون شفعاء وتراجيعا وألا شفعاء ولا وتراجيعا فان ذلك جمع بين النفي والاثبات) وهما ضدان (اذني اثبات أحد هما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعاء) فقط (لان الشفعاء يكون وتراجيعا واحد) أي اذا ضم على العدد المشفوع آخر صار باعتبار ذلك وتر (فكيف يعوز ما لانهاية له واحد) وفي نسخة يعوزها واحد (مع انه لانهاية لا عدد لها فصل من هذا ان العالم لا يتخلو من الحوادث فهو اذا حادث) أي حصل مما قرر أولا ان وجود الحادث الحاضر محال لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها لكن الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفي ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فلا تنفاه وجود حوادث لا أول لها انتفي ملزومه وهو كون ما يتخلو من الحوادث قدما ثبت نقيضه وهو ما لا يتخلو عن الحوادث حادث (واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث) أي الموجد (من المدركات بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو الله سبحانه المقصود بالاسم الذي هو الله فالتة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي يستند اليه ايجاد كل موجود وقال امام الحرمين شيخ المصنف في لمع الادلة حدوث الجواهر بنى على أصول منها اثبات الاعراض ومنها اثبات حدوثها ومنها استعماله تعري الجواهر منها ومنها اثبات استعماله حوادث لا أول لها ومنها ان ما لا يسبق الحوادث حادث ثم بين ذلك في أصول الى أن قال وأما ابضاح استعماله حوادث لا أول لها فالدليل على ذلك ان دورات الافلاك تتعاقب وتقع كل دورة على اثر انقضاء التي قبلها فلو انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لانهاية لا عددها ولا غاية لا محال لكان ذلك مؤذنا بانتهاء ما لانهاية لها اذا ما يحصره عدد ولا يضبطه حد لا يتقرر في العقول انقضاءه ولا يتحقق في الاوهام انتهائه فلما انقضت الدورات التي قبل الدورة الناجزة دل ذلك على نهاية اعدادها واذا تنهت انتهت الى أول ويطرد هذا الدليل في جملة المتعاقبات كالاولاد والوالدين والبذر والزرع ونحوها فاذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استعماله خلو الجواهر من الحوادث المستندة الى أول وما لا يتخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على اضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار اه وقال شارحه شرف الدين بن التماساني اعلم أن هذه الحجة الزامية لا برهانية فانا لا يمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبنا ابتداء فانها انظر في نعيم الجنان فانه يمكن أن تقتطع منه عشر دورات مثلا ثم تطابق ما بين الجملتين ويطرد الدليل الى آخره ولانا نقول ان علمه تعالى يتعلق بما لانهاية له وكذلك ارادته وقدرته ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والارادة مع ان متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض وكذلك تضعيف الآحاد والعشرات والمئين والالوف كل مرتبة منها لا تنهاى مع تطرق الزيادة والنقصان والاقول والاكثر وأما قوله فاذا ثبتت هذه المقدمات الخ فواضح الا انه يرد عليه انه ادعى حدوث العالم وفسر العالم بكل موجود سوى الله تعالى واستدل على حدوث الجواهر والاعراض ولا تتم دعواه ما لم يبين انحصار العالم فيها فان الخصم يدعى وجود جواهر عقلية ممكنة في نفسها واجبه بغيرها يسميها عقولا ونفوسا ملكية ويشيئها وسائط ومعدات ولم يقدم دليلا على ابطالها والجواب من وجهين أحدهما أن القائل قائلان أحدهما يقول بالاجاب

الحاضر في الحال وانقضاء ما لانهاية له محال ولانه لو كان للفلك دورات لانهاية لها لكان لا يتخلو عددها عن أن تكون شفعاء وتراجيعا أو شفعاء وتراجيعا أو شفعاء ولا وتراجيعا أن تكون شفعاء وتراجيعا أو شفعاء ولا وتراجيعا ذلك جمع بين النفي والاثبات اذني اثبات أحدهما نفي الآخر وفي نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعاء لان الشفعاء يصير وتراجيعا واحد وكيف يعوز ما لانهاية له واحد ومحال أن يكون وتر اذا لور يصير شفعاء واحد فكيف يعوزها واحد مع انه لانهاية لا عددها ومحال أن يكون لا شفعاء ولا وتر اذله نهاية فحصل من هذا أن العالم لا يتخلو عن الحوادث وما لا يتخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث من المدركات بالضرورة

الذاتي وندم الاجسام وانبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف والاخر يقول بحدوث الاجسام
ونفي الایجاب الذاتي ونفي الوسائط وهم الموجدون وقد أقام الدليل على حدوث الاجسام بالانخبار فلزم
نفي الایجاب الذاتي والوسائط المذكورة اذ لا قائل بالفصل الثاني ان تلك العقول والنفوس المجردة
لا تخلو اما أن تكون متناهية أو غير متناهية فان كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات
مالانهاية له وقد أبطلناه وفي ضمنه اثبات علل ومعالولات لا تنتهي وهم يأبونه وان كانت متناهية
محصورة في عدد لزم اقتدار ذلك الى مخصص والمخصص لا يخلو اما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا
بالاختيار والموجب بالذات لا يخصص مثلا على مثل ونسبته الى ما زاد على ذلك العدد والى مادونه نسبة
واحدة وان خصص ذلك بايجاده واختياره فبكل واقع حدث اذ الفاعل المختار لا بد أن يقصد الى ايجاد
فعله والقصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصح القصد الى ايجاده فيكون
حادثا الى هنا كلام ابن التلسانی ثم قال امام الحرمين اذا ثبتت الحوادث فهي جائرة الوجود اذ يجوز
تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرار العدم بدلا من الوجود فاذا اختصت بالوجود الممكن افتقرت
الى مخصص ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتيها لا اختيار لها وهي موجبة آثارها عند
ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع فان كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضع حدوث العالم
وان كانت حادثة افتقرت الى محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها وينساق هذا الكلام الى
اثبات حوادث لا أول لها وقد تبين بطلان ذلك فوضع ان مخصص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار
والاقتدار اه قال ابن التلسانی هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور الاول احتياج العالم الى محدث
ومقتض والثاني تقسيم المقتضى الى ثلاثة فاعل بالاختيار وموجب بالذات ومقتض بالطبيع والثالث
ابطال العلة والطبيعة ليعين انه فاعل مختار أما الاول فاحتج عليه بان وجود العالم في الوقت المعين
مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفقر الى مخصص لا ممتنع
ترجح الممكن بنفسه لان كل ما ليس له التريج من نفسه فترجعه من غيره الثاني وهو تقسيم المقتضى
الى ثلاثة أمور فلان كل مقتض لا يخلو اما أن يصح منه الامتناع من الفعل أولا فان صح فهو الفاعل
المختار وان لم يصح فلا يخلو اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا فان توقف فهو الطبيعة
وان لم يتوقف فهو العلة وأما الثالث وهو ابطال كون المقتضى لتخصيص العالم علة فلان العلة لا تخلو
اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه
وان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وأما ابطال كون المقتضى له طبيعة فلانها لا تخلو أيضا اما أن
تكون قديمة أو حادثة فان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وهما محالان وان كانت قديمة فلا تخلو
اما أن يكون معها مانع في الازل أولا فان كان معها مانع في الازل وجب أن يكون قديما وإذا كان
قديما استحتم عليه العدم فوجب أن لا يوجد مقتضاها وقد وجد هذا خلف وان لم يكن معها مانع
في الازل وجب حصول مقتضاها أزلا فيلزم قدم العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه اه وقال شيخ مشايخنا
أبو الحسن الطولوني في املائه على البخاري اعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق
بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود فأنه تعالى موجود واجب
الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى يقال حدوث هذا العالم فانه موجود وله حقائق
ناطقة مشاهدة وانه منحصر في جواهر واعراض فلو قال القائل ما الدليل على حدوثه يقال مشاهدة
تغيره فان كل متغير حادث وتغيره من حركة الى سكون ومن سكون الى حركة مشاهد لكل أحد وملازم
الحادث حادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين راجحا
على مساويه بلا سبب وهو محال فدل على أن الذي رج جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالم

هو الله سبحانه وتعالى ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذي يمكن الوجود موجودا ويكون الذي أوجده
بعد أن لم يكن شيئا ليس بموجود بل هو موجود واجب الوجود اه وقال السبكي في شرح عقيدة ابن
الحاجب اعلم أن حكم الجوهر والاعراض كلها الحدوث فإذا العالم كله حادث وعلى هذا إجماع
المسلمين بل كل الملل ومن خالف في ذلك فهو كافر لمخالفة الإجماع القطعي وهذا المطلب مما يكفي السمع
لعدم توقفه عليه لحصول العلم بوجود الصانع بإمكان العالم وامكانه ضروري ثم أقام البرهان على
حدوث الجوهر وأن الجوهر لا يتخلو عن عرض والعرض حادث فالجوهر لا يتخلو عن الحادث ومالا
يتخلو عن الحادث لا يسبقه اذ لو سبقه لخلا عنه ومالا يسبق الحادث حادث فالجوهر حادث قال وهو
أشهر حجج أهل النظر العقلي قال وقد يقال على وجهه أخص وأتم وهو أن كل ماسوي الواجب
يمكن وكل ممكن حادث فالعالم حادث أما المقدمة الأولى فظاهرة وأما الثانية فلأن الممكن يحتاج في
وجوده إلى موجود والموجود لا يمكن أن يوجد حال وجوده والا لكان إيجادا للموجود وهو محال
فيلزم أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقا بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب قال وأما
أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
الله ولا شيء قبله وفي طريق ولا شيء غيره وفي طريق ولا شيء معه وقد ثبت الإجماع بل إجماع الكتب
السموية كلها كما نقله الفخر في شرح عيون الحكمة وجعل العمدة في هذه المسئلة الإجماع قال وأما
طريق الصوفي فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه مشيرا إلى ما يخصه من وجود كل شيء له
اعتباران اعتبار من حيث صورة ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الأولى صورة عينية
والثانية صورة علمية واعتبر نفسك فانك تجد الآخرة التي تبدو عنك لها صورتان صورتها العلمية
من حيث أنها في ذهنك وصورتها العينية وهو ما بدا عنك مطابقا لعلك فالأشياء أمام من حيث صورتها
العينية فحادث قطعاً وذلك هو وجودنا الذي يدرك منه وفيه تعييننا وهذا يجده كل مدرك عاقل من نفسه
والعالم كله متمثل ولا تفاوت فيه وقد ارتفع النزاع في ذلك قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت وقال إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً وقال عليه السلام اللهم رب ورب
كل شيء أنا شهيد أن العباد كلهم إخوة وأما من حيث صورتها العلمية أعنى علم الله بها فذلك غيب
عنا والله أعلم بغيبه فهذا ما نبه عليه الصوفي وغايته الرجوع إلى العجز الذي هو كمال الإدراك والتسليم
لما في علم الله من حيث علم الله ومن فهم هذا التنبيه فهم المسئلة الصعبة التي أشار إليها الشيخ ابن
عطية الله في أول التنوير اه * (تنبيه) * جعل الوجود صفة ظاهرة على القول بأنه زائد على الذات وهو
الذي عليه الفخر والجوهر وأما على القول بأنه عين الذات مطلقا كما عليه الأشعري فجعله صفة للذات
نظرا إلى أنها توصف بها في اللفظ فيقال ذات الله موجودة وقال السبكي اختلفوا في أن وجود الشيء
هل هو عين ذاته أو زائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن ثالثها أن كان واجبا فهو عين ذاته
ورابعا لأصحاب الأحوال أنه صفة نفسية في الواجب ليس عينه ولا غيره ومذهب أبي الحسن الأشعري
أنه عينه مطلقا اه وفي شرح جمع الجوامع والاصح أن وجود الشيء في الخارج واجبا كان وهو الله
أو ممكنا وهو الخلق عينه أي ليس زائدا عليه وقال كثير من المتكلمين غيره أي زائد عليه بأن يقوم
الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم وأن لم يخل منهما ذات وقال الحكيمة
أنه عينه في الواجب غيره في الممكن فعلى الاصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج وإنما يتحقق
بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به ومذهب كثير من المعتزلة إلى أنه شيء أي
حقيقة متفردة * (تنبيه) * الموجودات أربعة أقسام موجود لا أول له ولا آخر له وهو مولانا جلال وعز
وموجود له أول وآخر وهو ما سواه من عالم الدنيا وموجود له أول وليس له آخر وهو عالم الآخرة

وموجوده آخر وليس له أول وهو عدم العالم المنقطع بوجوده (الاصل الثاني) لما فرغ من ذكر الصفة النفسية التي هي الوجود من جملة الصفات العشرية وهو القسم الأول شرع في ذكر الصفات السلبية فأشار إلى أولها وهو القدم بقوله (العلم بان الباري تعالى قديم لم يزل) وأما بقية صفات السلب التي ذكرها المتأخرون ولما في كتبهم وهي البقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية فانها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والاشارة من غير ترتيب ثم القدم هي صفة سلبية على الاصح أي ليست بمعنى موجود في نفسه كالعلم مثلا وانما هي عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الأولية للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الافتتاح للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى القدم في حقه تعالى وفي حق صفاته ويطلق القدم على معنى آخر وهو توالي الأزمنة على الشيء وان كان محدثا ومنه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وهذا المعنى محال في حقه سبحانه وتعالى لان وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ما هو حادث وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم في حقه تعالى فنراعي معناه جوزه ومن راعى كونه لم يرو نصا يمنع لان الاسماء توقيفية ومنهم من أورده فيه نصا من السنة فعلى هذا يصح وقد أشرنا الى ذلك في الفصل الأول فراجعه ودل عليه من القرآن قوله تعالى وما نحن بمسبوقين (أزلى) نسبة الى الازل وهو القديم كإني الصالح وتهذيب فهو حينئذ بمعنى القديم وقيل منسوب الى لم يزل قاله الزنجشيري وتقدم البحث فيه في الفصل الأول (ليس لوجوده أول بل هو الأول قبل كل شيء وقبل كل ميت وحى) أي لم يسبق وجوده عدم يعني ان القدم في حقه تعالى بمعنى الازلية التي هي كون وجوده غير مستفتح قال المصنف في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم يعني في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اه وقال أبو منصور التميمي اختلف المتكلمون فيما يجوز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وفي معناه على أربعة مذاهب وكان شيخنا الاشعري يقول ان معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وتقدم بغايه كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا معنى يقوم به فلا ننسكرو وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كالم ننسكرو وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهو لا يقولون انه تعالى قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة الحق ان الله لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في الازل بنفسه لان من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس لغيره وزعم الباكون من القدرية أن القديم هو الاله ونفوا صفاته الازلية وقالوا لو كانت الصفات أزلية لشاركته في القدم ولو جب أن تكون آلهة لان الاشتراك في القدم يوجب التماثل وقد بينا في أول الكتاب أن الاشتراك في القدم لا يوجب تماثلا كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلا اه وقال السبكي اعلم أن الاشاعرة اختلفوا في صفة القدم فنقل عن الشيخ انها من صفات المعاني وهو قول عبد الله بن سعيد وقيل من الصفات النفسية واليه رجع الشيخ والحق انها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية ولا المعنوية اذ السلب داخل في مفهومه اذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود وقد تقدم ذلك اه قال المصنف (وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لا يتقرر) أي احتاج (الى محدث) وبيانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا لو جب انحصار كل موجود في القدم والحدوث فهما انتفى أحدهما تعين

* (الاصل الثاني) العلم بان الله تعالى قديم لم يزل أزلى ليس لوجوده أول بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا لم يكن قديما لا يتقرر هو أيضا الى محدث

الآخر والحدوث على الله عز وجل مستحيل لانه يستلزم له محدث لما تقدم في حدوث العالم ان كل
 حادث لابد له من محدث فينقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة
 وان لم يكن قديما كان حادثا (واقترع محدثه الى محدث ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل) لا الى
 نهاية (لم يتحصل) أى ان تسلسل هكذا لزم عدم حصول حادث منها أصلا لما سبق أن المحال وهو
 وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وأيضا فان التسلسل يؤدي الى
 فراغ مالا نهاية له وذلك لا يعقل وان كان الامر ينتهي الى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضا لانه
 يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها فاذا كان الحدوث يؤدي الى الدور أو التسلسل المحالين
 لزم أن يكون محالا (أو ينتهي الى محدث قديم هو الأول) وهو مسمى كلمة الجلالة (وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدئه) على غير مثال سابق قال ابن الهمام في المسامية وتليذه
 ابن أبي شريف في شرحه بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذي ذكر في استلزام حوادث
 لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على أى ترتيب معلول على علة فتكمل مرتبة
 من مراتبه علة لوجود ما يليها غير أن إيجاد كل للآخر الذي يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم
 افتقر الى محدث قال الشارح وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة
 وهو أن العلة توجب المعلول وذلك أى الطريق المذكور في حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير
 ترتيب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث
 ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب أن ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا أول له ولا يراد
 بالاسم الذي هو الله الا ذلك وقال امام الحرمين في الارشاد فان قيل اثبات موجد لا أول له اثبات
 أوقات متعاقبة لانها اذا لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث
 لا أول لها وقد تبين بطلانها قلنا هذا زلل من ظنه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا
 وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالاوقات عن
 حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن
 يفارقه موجود آخر اذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت
 الاوقات موجودة لافتقرت الى أوقات وذلك يجر الى جهالات لا ينتجها عاقل فالبارئ تعالى قبل حدوث
 الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يعارنه حادث اه وهذا الذي ذكره امام الحرمين قد زاده وضوحا
 ابن التمساني في شرح اللمع لامام الحرمين فقال ما نصه فان قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة
 لانها اذا لا يعقل استمرار وجود وبقاؤه الا زمان وأنتم لا تقولون به قلنا الزمان يطلق باعتبارات
 ثلاث وكلها منتفية بالنسبة الى البارئ تعالى الأول الاطلاق العرفي وهو مرور الليالي والايام وذلك
 تابع لحركات الافلاك وقد أثبتنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله
 ولا شيء معه الثاني ما اصططح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد لمجدد توقيتا للمجهول بالمعلوم وذلك
 يختلف بالنسبة الى السامع فتقول ولد النبي صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتجعله وقتا لمولده صلى الله
 عليه وسلم وزمانا له ان يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده صلى الله عليه وسلم وتقول عام الفيل مولد النبي صلى
 الله عليه وسلم فتوقته بمولده صلى الله عليه وسلم لمن يعلمه ولا يعلم عام الفيل فهو أمر فرضي وذلك لا يتحقق
 في الازل أو لا يتجدد في الازل ويطلق في اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات
 الافلاك فلا يكون أزليا فبأى معنى فسر الزمان لا يكون أزليا اه ثم هذا الذي ذكره المصنف من
 الاستدلال على قدم البارئ تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذي اقتصر عليه الجاهل من
 المتقدمين وزاد بعضهم فقال ودليل ثان وهو انه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء

واقترع محدثه الى محدث
 وتسلسل ذلك الى مالا نهاية
 وما تسلسل لم يتحصل أو
 ينتهي الى محدث قديم هو
 الأول وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم
 ومبدئه وبارئه ومحدثه
 ومبدئه

بحال فيلزم قدمه وبقاؤه قاله ابن التلمساني واقتصر على هذا الدليل السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب وقرره بما نصه صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه محال وكل ما عدمه محال لم يمكن عدمه قط وكل ما لا يمكن عدمه قط فهو قديم فصانع العالم قديم وبالجملة فالقدم من اللوازم البينة لذات الواجب وثبوت مستلزم المستلزم مستلزم لثبوت اللازم اه وهذا كقولهم مساوي المساوي مساو وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى لم يلد ولم يولد وقال تعالى هو الاول وقال صلى الله عليه وسلم أنت الاول فليس قبلك شيء وأنت الاخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء الحديث أخرجه أبو داود والترمذي فلو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبله شيء وأما الصوفي فإنه يقول كل قضية بدئية فلوازمها البينة بدئية وهذا لازم بين لثبوت الوجود الذاتي اذ كلما تصور القدم ووجود الواجب لزم جزم العقل بوجوبهما * (تنبيه) * قال شيخ مشايخنا في املائه اعلم أن القديم أخص من الازلي لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والازلي مالا ابتداء لوجوده وجوديا كان أو عدميا فكل قديم أزلي ولا عكس ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال بخلاف الازلي الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده * (تكميل) * قال ابن جماعة التقدم خمسة الاول بالعلة كحركة الاصبع على الخاتم الثاني بالذات كالواحد على الاثنين والثالث بالشرف كأبي بكر على عمر والرابع بالرتبة كالجنس على النوع والخامس بالمكان كالامام على المأموم (الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا) كونه (أبديا) أي (ليس لوجوده آخر) أي يستحيل أن يلحقه عدم وهذه الصفة هي الصفة الثانية من الصفات السلبية على الاصح المعبر عنها بالبقاء وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء في حقه تعالى وحقق صفاته ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهذا محال في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده بالزمان وقال أبو منصور التميمي اختلف أصحابنا في معنى الباقي وحقيقته فن قال منهم ان الباقي ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بانها باقية وقال انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل ولا يقال فيها انها باقية ولا فانية هذا قول عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلاسي ومن قال ان الباقي ماله بقاء ولم يشترط قيام البقاء به كإذهب اليه أبو الحسن الأشعري فإنه يقول ان الصفات الازلية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابه في كيفية وصفها بالبقاء فمنهم من قال كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاء لنفسه وهذا اختيار أبي اسحق الاسفرايني ومنهم من قال بقاء الباقي بقاء لنفسه وليس صفاته الازلية وهذا اختيار أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك وبه نقول اه ثم أشار المصنف الى دليله النقل فقال (فهو الاول) وهو دليل كونه أزليا (والآخر) وهو دليل كونه أبديا (والظاهر والباطن) وهو في كتابه العزيز وجاء بمثله في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي كما تقدم وهذا هو دليل المحدث أيضا وأما الصوفي فدليله في الابدية كدليله في الازلية (لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه) وهذا القول مبني على المشهور من أن القديم أخص من الازلي كما تقدم بيانه قال شيخ مشايخنا فليست الاعدام أزلية قديمة حتى يرد ما قاله ابن التلمساني من أن الاعدام الازلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بان ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام ثم شرع في ذكر الدليل العقلي فقال (وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو اما أن ينعدم بنفسه) بان يكون انعدامه أثرا لقدرته (أو) ينعدم بغيره (بعدم يصاده) فيمتنع وجوده معه قال ابن أبي شريف وسكت عن المثل والخلاف لانه

* (الاصل الثالث) * العلم
بأنه تعالى مع كونه أزليا
أبديا ليس لوجوده آخر فهو
الاول والاخر والظاهر
والباطن لان ما ثبت قدمه
استحال عدمه وبرهانه انه
لو انعدم لكان لا يخلو اما
أن ينعدم بنفسه أو بغيره
يصاده

لا يتوهم صلاحيتها لغلبة انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل (لانه لو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج
طريان العدم الى سبب) وقرره ابن الهمام بوجه آخر فقال لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه أي
اقتضت ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استحال أن تؤثر ذاته
عدمها لان ما بالذات أي ما يقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها اه وقد تختصر العبارة عن ذلك
فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه واليه أشار ابن التلمساني
ومنهم من قال في برهان بقائه تعالى انه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جملة الممكنات التي يجوز عليها
الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الاحداثا تعالى الله عن ذلك ويلزم الدور أو التسلسل فتبين
ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب (وباطل) أيضا (أن ينعدم بعدم بضاده لان
ذلك المعدم) أي الضد المقتضى نفسه اما قديم أو حادث لا يجوز الاوّل لانه (لو كان قديما لما تصور
الوجود معه) أي لزم انتفاء وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع
الاجتماع بين الشئين اللذين اتصفا به (وقد ظهر بالأصلين السابقين) الاوّل والثاني (وجوده) تعالى
بنفسه (وقدمه) ألا (فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده) أي هذا محال لما مر من أن التضاد
يمنع الاجتماع (فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا) أي ولا يجوز الثاني أيضا وهو كون الضد حادثا
(أذ ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته للقديم (حتى يقطع) أي بحيث يقطع الحادث
(وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع) أي بحيث يدفع
القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل) القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في
قطع وجود ضده القديم ورفع له (الدفع اهون من القطع والقديم أقوى من الحادث) وقرره هذا
البرهان ابن التلمساني في شرح اللمع بأبسط من ذلك فقال عدم الشيء متى كان جائزا قديما يكون معدوما
لا انتفاء ما يوجد له أو لوجود ما ينفيه وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط في وجوده فلو انعدم لعدم
ذلك لم يخل ذلك اما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون القديم مشروطا بشرط حادث لما فيه
من تقدم المشروط على الشرط وان كان قديما فالقول في عدمه كالقول في عدم المشروط ويتسلسل
وان فرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم اما أن يعدمه بذاته أو بإشارته واختياره فان أعدمه
بذاته فلا يخلو اما أن يعدمه بطريق التضاد فان التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس اعدام الطارئ
الحاصل لما فاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ أولا بطريق التضاد لاجتزأ أن يعدمه بطريق
التضاد فان أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو اما أن يقوم به أولا فان قام به وهو مقتضى لعدمه لزم
أن يجامع وجوده عدمه فانه من حيث كونه محلا يستدعي أن يكون حاصلا لوجوده ومن حيث
كونه أثر يستدعي أن يكون معدوما وان لم يقم به فنسبته اليه والى غيره نسبة واحدة فليس اعدامه
بأولى من اعدامه بغيره وان أعدمه بإشارته واختياره فالأثر المختار لا بد له من فعل والعدم لا شيء ومن
فعل لا شيء لم يفعل شيئا ولان المعدم له أيضا اما أن يكون نفسه أو غيره لاجتزأ أن يعدم نفسه ضرورة
وجود الفاعل حال وجود فعله فيجاءع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدلائل على
وحدانيته وقد قيل ان العقلاء لم يتفقوا على مسألة نظرية الا هذه المسألة وهو أن القديم لا يعدم
(الأصل الرابع العلم بانه تعالى ليس بجوهر يتخيز) أي يختص بالكون في الحيز خلافا للنصارى
وقوله يتخيز صيغة كاشفة لا مخصوصة لان من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر

ولو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه
لجاز أن يوجد شيء يتصور
عدمه بنفسه فكما يحتاج
طريان الوجود الى سبب
فكذلك يحتاج طريان
العدم الى سبب وباطل أن
ينعدم بعدم بضاده لان ذلك
المعدم لو كان قديما لما تصور
الوجود معه وقد ظهر
بالأصلين السابقين وجوده
وقدمه فكيف كان وجوده
في القدم ومعه ضده فان كان
الضد المعدم حادثا كان
محالا اذ ليس الحادث في
مضادته للقديم حتى يقطع
وجوده بأولى من القديم
في مضادته للحادث حتى
يدفع وجوده بل الدفع
أهون من القطع والقديم
أقوى وأولى من الحادث
*(الأصل الرابع) العلم
بانه تعالى ليس بجوهر
يتخيز بل يتعالى ويتقدس
عن مناسبة الحيز وبرهانه
أن كل جوهر

متخيز فهو مختص بحيزه ولا يتخلو من أن يكون ساكناً فيه) أى في ذلك الحيز (أو متحرك عنه) لانه لا ينفك عن أحدهما (فلا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) لما عرفته فيما سبق فكان لا يتخلو عن الحوادث (وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالته لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجبهة وسيأتى بيان ذلك في أصل مستقل (ولو تصور جوهر متخيز قديم اسكان يعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماء مسم جوهر اولم يردبه المتخيز) أى قال لا كالجواهر في التحيز ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مخطئاً من حيث اللفظ لامن حيث المعنى) لمثل ما سيأتى في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى للغة ولا شرعاً وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقداراً قال النسفي في شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرنا قلنا الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل وسمى الجزء الذى لا يتجزأ جوهر لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهر لوان الجوهر هو المتخيز الذى لا ينقسم ولا يتخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثاً لمسار ولفظ الجوهر لا ينبئ عن القائم بالذات لغة بل ينبئ عن الاصل وتحديد اللفظ بما لا ينبئ عنه لغة واخراج ما ينبئ عنه لغة عن كونه حداله جهل فاحش اه وقال السبكي اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المتخيز القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لافى موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الشافى والاسكان وجوده زائداً على ذاته فيكون ممكناً ضرورة لان المعنى من قوله -م الموجود لافى موضوع أى الذى اذا وجد كان لافى موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعاً وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم في محله وأيضاً فان ذلك التفسير للجوهر الذى هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع الا في الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد في ذلك توقيف اه (الاصل الخامس العلم بانه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى لا تتجزأ (اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً متخيزاً) كما بين في الاصل الذى قبله (بطل كونه جسمًا) أى ابطال كونه جوهرًا يستقل بابطال كونه جسمًا (لان كل جسم مختص بحيز) هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن) الا كوان مثل (الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار) فهذه لوازم توجد في الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحدوث) فان كلا منها ينافى الوجود الذاتى لاقتضاها الاحتياج وقال السبكي لو كان تعالى جسمًا لكان مركبًا ولو كان مركبًا لكان مفتقرًا ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفتقر ولو كان مفتقرًا لكان ممكناً وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع من كفاف صفات الالهية كالعلم مثلاً لا يتخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد في متعدد وهو محال أو البعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجح أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا الاجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اه وقال النسفي في شرح العمدة الجسم اسم للمركب فن أطلقه وعنى به التركيب كاليهود وغلاة الروافض والحنابلة فهو مخطئ في الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدرة واحدة وارادة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدرة على حدة وارادة

متخيز فهو مختص بحيزه ولا يتخلو من أن يكون ساكناً فيه أو متحركاً عنه فلا يتخلو عن الحركة أو السكون وهما حادثان وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متخيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماء مسم جوهر ولم يردبه المتخيز كان مخطئاً من حيث اللفظ لامن حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بانه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر اذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً متخيزاً بطل كونه جسمًا لان كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث

على حدة فيكون كل جزء موصوفاً بصفات السكال فيكون كل جزء الهاء فيفسد القول به كما فسد بالهين
فان لم يكن موصوفاً بهذه الصفات فيكون موصوفاً باضدادها من سمات الحدوث اذ كل قائم بالذات يجوز
قبوله للصفات وما لا يقوم به فانما لا يقوم لقيام الضدية ولو كان موصوفاً بصفات النقصان لكان محدثاً
ولا ناقد دللنا على أن العالم بجميع أجزائه محدث والاجسام من العالم فيكون محدثاً والالم يجب أن
يكون قديماً أزلياً فيمنع أن يكون جسماً ضرورية (ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن
تعتقد الالهية للشمس والقمر) كما ضل فيه الصابئة (أولشيء آخر من أقسام الاجسام) كما ضل فيه
الوثنية والسمية (فان تجاسر تجاسر على تسميته تعالى جسمها من غير اعادة التأليف من الجواهر)
وقال لا كلاجسام يعني في لوازم الجسمية كعض الكراميسة والحنابلة حيث قالوا هو جسم بمعنى
موجود أو بمعنى انه قائم بنفسه (كان ذلك غلطاً في الاسم) لافي المعنى (مع الاصابة في نفي معنى الجسم)
وامتناع اطلاق كل من الجسم والجواهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بجواز
اطلاق المشتق مما ثبت سمها اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصاوان لم يرد توقيف كذا ذهب
اليه المعتزلة وأبو بكر الباقلاني خطأ أيضاً لانه لم يوجد في السمع ما يسوغ اطلاقه ولان شرطه بعد السمع
أن لا يوهم نقصاً فيكتفون حيث لا سمع بدلالة العقل على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ ومن قال باطلاق
الالفاظ التي هي أوصاف دون الاسماء الجارية بحرى الاعلام كالمصنف في المقصد الاسنى والامام
الرازي فالشرط عنده كذلك فيما أجزاه دون توقيف واسم الجسم يقتضى النقص من حيث اقتضائية
الاقتدار الى أجزائه التي يتركب منها وهو أعظم مقتضى للحدوث فن أطلقه عليه تعالى فهو عاص
بل قد كفره الامام ركن الاسلام فيمن أطلق عليه اسم السبب والعلة وهو أظهر فان اطلاقه اياه غير
مكروه عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بخناب الربوبية وهو كفر اجماعاً ولما ثبت
انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى ولوازم
الجسمية هي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة
والعوارض النفسانية من اللذة والالم والفرح والغم ونحوها ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم
لتركيب المتأني للوجوب الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانتقالات وهي على الباري تعالى محال وما
ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على
ما سأتى بيانه ان شاء الله تعالى (الاصل السادس العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم) وهو وصف
كاشف لا يخصص (أحوال في محل) والمراد بالحوال هنا الاستقرار ومنه جلول الجواهر او الجسم في
الخيز واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض يحل في الجسم) وفي الاقتصاد للمصنف
هو ما يحتاج الى الجسم أو الجواهر في تقومه أى في قيام ذواته وتحققها (وكل جسم فهو حادث ويكون
محدثه موجوداً قبله فكيف يكون حالاً في الجسم وقد كان موجوداً في الازل وحده وما معه غيره
ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده) كما ثبت بالدلالة السابقة أى فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة
وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء والله تعالى قبل كل شيء وموجده وقال النسفي في شرح
العمدة العرض يستحيل بقاءه لانه لو كان باقياً فاما أن يكون البقاء قائماً به وهو محال لان العرض لا يقوم
بالعرض باتفاق المتكلمين والبقاء عرض لان العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده
ولم يوجد بخلاف اتصال السواد باللونية لانهم ليسوا بزيادة على ذاته بل هي داخلية في ماهيته أو قائماً بغيره
فيكون الباقي ذلك الغير لان العرض وما يستحيل بقاءه لا يكون قديماً لان القديم واجب الوجود لذاته
لما لم يكن مستحيل العدم اه وقال السبكي صانع العالم لا يحل في شيء لانه لو حل في شيء اما عرضاً أو
جوهرأ أو صورة والجميع محال ضرورة افتقار الحلال لحل فيه ولا شيء من المتفكر بواجب الوجود وكل

ولو جاز أن يعتقد أن
صانع العالم جسم لجاز أن
يعتقد الالهية للشمس
والقمر أو لشيء آخر من
أقسام الاجسام فان تجاسر
تجاسر على تسميته تعالى
جسمها من غير اعادة التأليف
من الجواهر كان ذلك غلطاً
في الاسم مع الاصابة في نفي
معنى الجسم * (الاصل
السادس) * العلم بانه
تعالى ليس بعرض قائم
بجسم أو حال في محل لان
العرض ما يحل في الجسم
فكل جسم فهو حادث
لا محالة ويكون محدثه
موجوداً قبله فكيف
يكون حالاً في الجسم وقد
كان موجوداً في الازل
وحده وما معه غيره ثم
أحدث الاجسام والاعراض
بعده

حال في شيء مفتقر فلا شيء من واجب الوجود بحال في شيء وهو المطلوب اهـ والثاني ما تضمنه قوله (ولانه)
 تعالى (عالم قادر مريد خالق) أي موصوف بالعلم والقدرة والارادة والخلق (كسابق بيانه) فيما بعد
 (وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لاتعقل) هذه الاوصاف (الاموجود) وفي بعض النسخ او وجد
 (قائم بنفسه مستقل بذاته) وأشار لهذا الوجه الذي في شرح العمدة فقال ولان العرض يفتقر الى محل
 يقوم به وما لا قيام له بذاته يستحيل منه الفعل اذ الفعل المحكم المتقن لا يتأتى الا من شيء قادر عليم * (تنبيه) *
 قد علم من هذه الاصول وهي الرابع والخامس والسادس مخالفتها تعالى للحوادث وقيامه بنفسه وهما
 الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية فتحالفتها تعالى للحوادث معناه لا يماثلها شيء منها مطلقا لا في
 الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وبرهانه انه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك محال لما عرفت من
 وجوب قدمه وبقائه لان كل مثلين لابد أن يجب لكل واحد منهما ما واجب للآخر ويستحيل عليه
 ما استحال عليه ويجوز عليه ما جاز عليه وقد وجب للحوادث الحدوث فلو مائلها لمولانا عز وجل لوجب له
 ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ولزم الدور أو التسلسل وبالجملة
 لو مائل تعالى شيئا في الحوادث لوجب له القدم لاوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جسيم
 متناقضين ضرورة وأما قيامه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره الى شيء من الاشياء فلا يفتقر الى محل
 ولا يخصص والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسي لا الخير الذي يحل فيه الجسم كانه توهم
 وان كان يطلق عليه أيضا والمراد بالخصص الفاعل فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق أما برهان
 غناه عن المحل أي ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج الى ذات أخرى يقوم بها لكان صفة لانه لا يحتاج الى الذات الا
 الصفات والصفة لا تتصف بصفات المعاني وهي القدرة والارادة والعلم الى آخرها ولا بالصفات المعنوية وهي
 كونه قادرا ومريدا وعالم الى آخرها فلا يكون تعالى صفة لان الواجب له نقيض ما وجب للصفة لانه يجب
 اتصافه بالمعاني والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك اذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تعري عنها ولزم
 أن تقبل الاخرى أخرى اذ لا فرق بينهما الى غير غاية وذلك التسلسل وهو محال وبرهان غناه عن المخصص
 أي الفاعل هو انه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك محال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه فتبين ههنا
 الغنى المطلق له جل وعز وهو معنى قيامه بنفسه * (تكميل) * الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص
 أقسام أربعة قسم غني عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالى غني عن المحل لكونه ذاتا وعن المخصص لكونه
 قديما باقيا وقسم غني عن المخصص وموجود في المحل وهو صفاته تعالى غني عن المخصص لكونه قديما باقيا
 وموجود في المحل لان الصفة لا تقوم بنفسها وقسم غني عن المحل مفتقر الى المخصص وهي ذات الاجرام
 غنية عن المحل لكونها ذاتا والذات لا تحتاج الى محل ومفتقرة الى المخصص لكونها احاد ثنائيات والحادث لا بد له من
 محدث وقسم مفتقر الى المحل والمخصص وهي الاعراض مفتقرة الى المحل لكونها اعراضا والعرض لا يقوم
 بنفسه ومفتقرة الى المخصص لكونها احاد ثنائيات والحادث لا بد له من محدث (وقد تحصل من هذه الاصول)
 أي من أولها الى هنا (انه) تعالى (موجود) واجب الوجود قديم لا أول له باق لا آخر له (قائم بنفسه)
 مخالف للحوادث (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) ولا حال في شيء ولا يحل له شيء (وان العالم كله) وهو
 ما سوى الله تعالى (جواهر واعراض واجسام) وذكر الجواهر يغني عن الاجسام لان الاجسام جواهر
 مؤلفة كما تقدم (فاذا لا يشبهه شيئا) من خلقه (ولا يشبهه شيء) من خلقه والمشابهة تتحقق من الطرفين
 اذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها (بل هو الخالق القويم) لما ثبت ان الله سبحانه وتعالى
 لا يشبهه شيئا من خلقه أشار الى ما يقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يصف به تعالى دون خلقه فن ذلك انه
 قويم لا ينسجم اذ هو مختص بعدم النوم والسنة دون خلقه فانهم ينامون وانه تعالى حي لا يموت لان صفة
 الحياة الباقية مختصة به دون خلقه فانهم يموتون ثم قال (ليس كمثل شيء) أي ليس مثله شيء يناسبه ويواوجه

ولانه عالم قادر مريد خالق
 كما سياتي بيانه وهذه
 الاوصاف تستحيل على
 الاعراض بل لاتعقل الا
 لموجد قائم بنفسه مستقل
 بذاته وقد تحصل من هذه
 الاصول انه موجود قائم
 بنفسه ليس بجوهر ولا
 جسم ولا عرض وان العالم
 كله جواهر واعراض
 وأجسام فاذا لا يشبهه شيئا
 ولا يشبهه شيء بل هو الخالق
 القويم الذي ليس كمثل شيء

والمراد من مثله ذاته المقدسة كافي قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق السكاهة فإنه
 اذ انفي بمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه أولى وقيل مثل صفته أى ليس كصفته صفة والمخالفة بينه
 وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا أمر زائد هذا مذهب الاشعري وأول هذه الآية تنزيه
 وآخرها اثبات فصورها بردها على المجسمة وعجزها بردها على المعطلة النافين لجميع الصفات وبدأ بالتنزيه ليستفاد
 منه نفي التشبيه له تعالى مطلقا حتى في السمع والبصر اللذين ذكرنا بعد وقال أبو منصور التميمي اعترض
 بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال ان هذه تقتضي اثبات مثل ونفي مثل عن ذلك المثل وهذا جهل منهم
 بكلام العرب في مخاطباتها مع انتفاضة في نفسه اما جهلهم بكلام العرب فلان العرب تزيد المثل تارة في
 الكلام وتزيد الكاف أخرى مع الاستغناء عنها وذلك كقول القائل لصاحبه أعرفك كالكهين العاخرى
 أعرفك هينا عاخر او قال الشاعر * وقبلي كمثل جذوع الخيل * يغشاهم سيل منهم أراد انهم كجذوع الخيل
 فزاد المثل صلة في الكلام وقال الآخر * فصبروا كمثل عصف مأ كول * أراد مثل عصف فزاد الكاف
 وقد تزيد العرب الكاف على الكاف كقول الشاعر * وصاليات ككفو ثقتي * أراد كفو ثقتي فزاد
 عليه كافا فكذلك قوله ليس كمثل شئ الكاف فيه زائدة والمراد ليس مثله شئ ومعناه ليس شئ مثله وأما
 وجه مناقضة السؤال في نفسه فن حيث ان السائل زعم ان له مثالا نظيره واذا لم يكن للمثل نظير بطل
 أن يكون مثالا لان مثل الشئ يقتضي أن يكون المضاف اليه بالتمثيل مثالا وذلك متناقض واذا
 تناقض السؤال في نفسه لم يستحق جوابا (واني يشبه) أى كيف يشبه (المخلوق خالقه والمقدور مقدره
 والمصور مصوره والاعراض كاهها) أى ما سواه تعالى (من خلقه وصنعه) وابداعه (فاستحال
 القضاء عليها بماثلته ومشاهاهته) اعلم ان أهل ملة الاسلام قد أطلقوا جميعا القول بأن صانع العالم
 لا يشبه شيئا من العالم وانه ليس له شبه ولا مثل ولا ضد وانه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل ثم اختلفوا
 بعد ذلك فيما بينهم فمنهم من اعتقد في التفصيل ما وافق اعتقاده في الجملة ولم ينقض أصول التوحيد على
 نفسه بشئ من فروعه وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأي الذين تمسكوا
 بأصول الدين في التوحيد والنبوت ولم يخلطوا مذهبهم بشئ من البدع والضلالات المعروفة بالقدور والارجاء
 والتحسيم والتشبيه والرفض ونحو ذلك وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم في الفقه والحديث والاجتهاد في الفتيا
 والاحكام كمالك والشافعي وأبي حنيفة والاوزاعي والثوري وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحرمين وأهل
 الظاهر وكل من يعتبر بخلافه في الفقه وبه قال أئمة الصفة المنيعة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد
 القطان والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز المكي والحسين بن الفضل الجلي وأبي العباس القلانسي
 وأبي الحسن الاشعري ومن تبعهم من الموحدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل واليه ذهب أيضا أئمة
 أهل التصوف كأبي سليمان الداراني وأحمد بن أبي الخوارزمي وسري السقطي وابراهيم بن أدهم والفضل
 ابن عياض والجنيد ورويم والنووي والحرار والخواص ومن جرى مجراهم دون من انتسب اليهم
 وهم يرون منهم من الحلولية وغيرهم وعلى ذلك درج من سلف من أئمة المسلمين في الحديث كالزهري
 وشعبة وقتادة وابن عيينة وعبد الرحمن بن مهيدي ويحيى بن سعيد ويحيى بن معين وعلي بن المدائني وأحمد
 ابن حنبل واسحق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمي وجميع الحفاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 الذين نقل قولهم في الجرح والتعديل والتمييز بين الصحيح والسقيم من الاخبار والآثار وكذلك الأئمة الذين
 أخذت عنهم اللغة والنحو والقراءات واعراب القرآن كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه
 ولا تعطيل كعميس بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والاصمعي وأبي زيد الانصاري
 وسيمويه والاختلس وأبي عبيدة وأبي عبيد وابن الاعرابي والاجر والفراء والفضل الضبي وأبي مالك
 وعثمان المازني وأحمد بن يحيى ثعلب وأبي شهر وابن السكيت وعلي بن حمزة السكاسكي وابراهيم الحربي

وأنى يشبه المخلوق
 خالقه والمقدور مقدره
 والمصور مصوره والاعراض
 كاهها من خلقه
 وصنعه واستحال القضاء
 عليها بماثلته ومشاهاهته

(الاصـل السابـع) العلم بان الله تعالى منزله الذات عن الاختصاص بالجهات فان الجهة اما فوق واما اسفل واما يمين واما شمال أو قدام أو خلف وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلاق الانسان اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والاخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس واسم السفـل لما يلي جهة الرجل حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتمل وان كان في حقها فوقا وخلق للانسان اليدين واحدهما أقوى من الاخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى واسم الشمال لما يقابله وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً والاخرى شمالاً وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث اسم القدام للجهة التي يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف لما يقابلها فالجهات حادثه بحدوث الانسان ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود ألبتة

والمجرد والقراء السبعة قبلهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقراآت من أئمة الدين فانهم كلهم منتسبون الى ما انتسب اليه أهل السنة والجماعة في التوحيد وثبات صفات المدح لمعبودهم ونفي التشبيه عنه ومنهم من أجرى على معبوده أو صافاً تؤذيه الى القول بالتشبيه مع تنزيه منه في الظاهر كالتشبيه بالمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبهم في ذلك فأما الخارجون عن ملّة الاسلام ففريقان أحدهما دهرية ينكرون الصانع فلا يكلمون في نفي التشبيه عنه وانما يكلمون في اثباته والفريق الثاني مقرون بالصانع ولكنهم مختلفون فمنهم من يقول باثبات صانعين هما النور والظلمة ومنهم من ينسب الافعال والحوادث الى الطبائع الاربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء مختلفون فيه فمنهم من يقول انه لا يشبه شيئاً من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفهم المفرط في اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا ان معبودهم على صورة الانسان في الاعضاء والجوارح والحد والنهاية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين الى الاسلام مع تنزيههم من القول بالتشبيه في الظاهر خوفاً من اظهار العامة على عوار مذاهبهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام ابن الحكم الرافضي والجواريبة أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي والبيانية أصحاب بيان بن سميعان التميمي والتناسخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشع منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا اليه كفاية (الاصـل السابـع العلم بان الله تعالى منزله الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو حسدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (امافوق واما اسفل) وهو التحت (واما يمين أو شمال أو قدام أو خلف) وقد تخصص في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحيطها فان كان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفـل وما كان الى محيطه ومحويه فهو جهة علو وهذا لا يكاد يختلف ومن ثم ادعى فيها انها جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعاً كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أي حادثه باحداث الانسان ونحوه مما عشى على رجليه (اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلاً والاخر يقابله ويسمى رأساً فحدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الاسفل لما يلي جهة الارض) مما يحاذي رجليه (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحتمل) لانه المهادي لظهورها (وان كان في حقها فوقاً) أي معنى الفوق فيما عشى على أربع أو على بطنه بالنسبة اليهما مما يحاذي ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين واحدهما أقوى من الاخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين مما يحاذى أقوى يديه غالباً (والشمال لما يقابله) وانما قيده بالغالب فان في الناس من يساوه أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين يميناً والاخرى شمالاً وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث له اسم القدام) ويسمى الآمام أيضاً وهو مما يحاذى جهة الصدر (للجهة التي) يبصر منها (ويتقدم اليها بالحركة واسم الخلف) وكذلك الورا (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثه بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل (ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستديراً كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا

وجهه (فكيف كان) تعالى (في الازل مختصا بجهة واحدة) وهو تعالى كان موجودا في الازل ولم يكن شئ من الموجودات لان كل موجود سواء حدث (أو كيف صار بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق الانسان تحته ويتعالى عن أن يكون فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل) فهذا طريق الاستدلال قال أبو منصور التميمي وأما حالة كونه في جهة فان ذلك كالحالة كونه في مكان لان ذلك يوجب حدوث كون ومحاذاة مخصوصة فيه وذلك دليل على حدوث ما حل فيه فلذلك أحلنا إطلاق اسم الجهة على الله تعالى اه وقد نبه المصنف على طريق ثان في الاستدلال بقوله (ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز) هو كذا أي معنى من الاحياز وقد فسر بقوله (اختصاص الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا) أو جسمًا اذ الحيز مختص بالجواهر والجسم وقد مر تنزيه سبحانه عنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة كونه حالًا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية (فاستحال كونه مختصا بالجهة) وقال النسفي في شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل لتنافيها في أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء الشكل في افادة المدح والنقص وعدم دلالة المحدثات عليه فلا يختص بشئ منها لكان تخصيص مخصص وهذا من أمارات المحدث اه وقال السبكي صانع العالم لا يكون في جهة لانه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة انها المكاني أو المستلزمة له ولو كان في مكان لكان متحيزا ولو كان متحيزا لكان مقترا الى حيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه واجب الوجود وهذا خلف وأيضًا لو كان في جهة فاما في كل الجهات وهو محال وشيخ واما في البعض فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار الى المخصص المنافي للوجوب اه (وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين) مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية (كان غلطًا في الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه أيرجع ذلك المعنى الى تنزيه سبحانه عما يليق بجلاله فيخطأ من أراد في مجرد التعبير عنه بالجهة لانه لا يمكنه باللا يلقى لعدم وروده في اللغة أو يرجع الى غيره فيرد قوله صواعن الضلالة ثم نبه المصنف على طريق ثالث في الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذيًا له) أي مقابلًا (وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (أو أكبر منه) (وكل ذلك) مستحيل في حقه تعالى اذ هو (تقدير يحوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر) جل سبحانه وقال المصنف في الجامع العوام أعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق للمعنيين أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والاخر أسفل يعني ان الأعلى من جانب رأس الأسفل وقد لاهذا المعنى فيقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والأول يستدعي جسمًا حتى ينسب الى جسم والثاني لا يستدعيه فليعتقد المؤمن ان الأول غير مراد وأنه على الله تعالى محال فانه من لوازم الاجسام أو لوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة العلو فأشار المصنف الى الجواب بقوله (فأما رفع الايدي عند السؤال) والدعاء (الى جهة السماء فهو لانهما قبله) ككان البيت قبله الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزعه عن الحلول بالبيت والسماء وقد أشار النسفي أيضًا فقال ورفع الايدي والوجه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه الى الكعبة في الصلاة فالسماء قبله الدعاء كالبيت قبله الصلاة (وفيه أيضًا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال) والعظمة (والكبرياء) تنبيهها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلا فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء) ويدل لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف في الاقتصاد سر الإشارة

مختصا بجهة واحدة والجهة واحدة أو كيف صار مختصا بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق العالم فوقه ويتعالى عن أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس أو خلق العالم تحته فتعالى عن أن يكون له تحت اذ تعالى عن أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في العقل ولان المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز اختصاص الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا فاستحال كونه مختصا بالجهة وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطًا في الاسم مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم لكان محاذيًا له وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه أو أكبر وكل ذلك تقدير يحوج بالضرورة الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر فأما رفع الايدي عند السؤال الى جهة السماء فهو لانهما قبله الدعاء وفيه أيضًا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيهها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلا فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء

بالدعاء الى السماء على وجهيه طول فراجعهم فان قيل نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه اذ
لا عدم أشد تحقيقاً من نفي المذكور عن الجهات الست وهذا سؤال سمعه مجودين سبكتين من
الكرامية وألقاه على ابن فورك قلت النفي عن الجهات الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه ما لو كان
لكان في جهة من الذاتي لانني ما يستحيل ان يكون في جهة منه الا ترى ان من نفي نفسه عن الجهات
الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه لان نفسه ليست بجهة منه وأما قول المعتزلة القائمان بالذات
يكون واحداً منهما صاحباً بجهة صاحبه لا محالة فالجواب عنه هذا على الاطلاق أم بشرطة ان يكون كل
واحد منهما محمداً محدوداً متناهياً الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن الباري تعالى يستحيل ان يكون محدوداً
متناهياً (تنبيه) هذا المعتزلة لا يخالف فيه بالتحقيق سني لا يحدث ولا فقيه ولا غيره ولا ينبغي قط في
الشرع على لسان نبي التصريح بلفظ الجهة فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية معنى ولفظاً وكيف لا
والحق يقول ليس كمثل شيء ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلاً عن مثل واحد وما نقله
القاضي عياض من ان المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد
منهم انه تعالى في جهة كذا تعالى الله عن ذلك لكن لما ثبت سمعاً قرأنا الرحمن على العرش استوى وهو
القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم وسنة حيث قال صلى الله عليه وسلم للسوداء أين الله فأشارت
نحو السماء فقال أعتقها فأنهم مؤمنة الى غير ذلك من الظواهر وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع
فاعتقدوا ان هناك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء المخلوقين وصفة أخرى تسمى بفوق أى
فوق عباده أى العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الفوقية بهذا صرح الامام أحمد بن
حنبل على ما نقل عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد وأعلم ان المنظور اليهم انما هم الأئمة القدوة والعلماء
الجليلة ولا عبرة بالمقلدة الواقعة مع ظواهر المنقول الذين لم يفرقوا بين المحكم منه والمتشابه وسأني تمام البحث
فيه في الاصل الذي يليه وأما الصوفي فيقول محال ان يكون الباري في جهة اذ تلك الجهة اما ان تكون
غيره أولاً فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما قدمه أو حادثه والجيب باطل قال صلى الله
عليه وسلم كان الله ولا شيء معه * (تكميل) * ذكر الامام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنير الاسكندري
المالكي في كتابه المنتقى في شرف المصطفى لما تسكلم على الجهة وقرر نفيها قال ولهذا أشار مالك رحمه
الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فقال مالك انما خص يونس بالتنبيه على
التنزيه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ويونس عليه السلام هبط الى قاموس البحر ونسبته جامع
ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب
من يونس بن متى وأفضل ولما نسي عن ذلك ثم أخذ الامام ناصر الدين يمدى ان الفضل بالمكان لان العرش
في الرفيق الاعلى فهو أفضل من السفلى فالفضل بالمكان لا بالمكان هكذا نقله السبكي في رسالة الرد على
ابن زفيل (الاصل الثامن العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء) هذا
الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحاً في ترجمة أصول الركن الأول ونبه
عليه هنا بالجواب عن تمسك القائمين بالجهة والمكان فان الكرامية يشتون جهة العلوم من غير استقرار
على العرش والحشوية وهم المجسمون مصرحون بالاستقرار على العرش وتسكوا بظواهر منها قوله تعالى
الرحن على العرش استوى وحديث العيصيين ينزل بنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجبالي
هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على
صدق المبلغ وانما ثبت هذه الدلالة بالعقل فلا تقي الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهد بهطل الشرع
والعقل معاً اذا تقر وهذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستند الى الذات المقدسة بان يطلق اسماً أو
صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو اماناً يتواتر أو ينقل آحاداً والا حادان كان نصاً

* (الاصل الثامن) * العلم
بانه تعالى مستو على عرشه
بالمعنى الذي أراد الله تعالى
بالاستواء

لا يحتمل التأويل قطعنا باقتراء ناقلة أو سهوه أو غلطه وان كان ظاهرا فظاهره غير مرادوان كان متواترا فلا يتصور ان يكون فصلا لا يحتمل التأويل بل لابد وان يكون ظاهرا وحيث نقول الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراد منه ثم ان بقى بعد انتفاءه احتمال واحد تعين انه المراد بحكم الحال وان بقى احتمالان فصاعدا فلا يحتمل ان يدل قاطع على واحد منهما ما ولا فان دل على واحد لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخطأ عن العقائد أو لا خشية الاحاد في الاسماء والصفات الاوّل مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستأتي أمثلة التنزيل عليهم ما واما الاجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء باننا قوم من بانه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمحاسة والمحاذاة لها لقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى (وهو الذي لا يناني وصف الكبرياء ولا تتطرق اليه سمات الحدوث والظناء وهو الذي أريد بالاستواء الى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى الى السماء وهي دخان) وقال أيضا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وفي طه الرحمن على العرش استوى وفي الاعراف ويونس والرعد والسجدة والحديد ثم استوى على العرش وفي الفرقان ثم استوى على العرش الرحمن (وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء) أي قهره على العرش واستيلائه وهذا جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه المصنف هنا وهذا يعني كونه المراد انه الاستيلاء فعند الماتريديّة أمر جائز الارادة أي يجوز ان يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافا لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه اذ لا دليل على ارادته عينا فالواجب عينا ما ذكر من الايمان به مع نفي التشبيه واذا خيف على العامة لقصور افهامهم عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسميّة وان لا يقفوا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء صيانة لهم من المحذور فانه قد ثبت اطلاقه وارادته لغة (كما قال الشاعر) وهو البعيت كما قاله ابن عباد أو الاخطى كما قاله الجوهري في بشرى مروان

(قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهوراق)

كذا نسبته صاحب اسمعيل بن عباد في كتابه خراج السبيل ثم قال فان قيل فهو مستول على كل شيء فما وجه اختصاصه العرش بالذكر قيل كما هو رب كل شيء وقال رب العرش العظيم فان قيل فسامعني قولنا عرش الله ان لم يكن عليه قيل كما تقول بيت الله وان لم يكن فيه والعرش في السماء تطوف به الملائكة كما ان الكعبة في الارض تطوف بها الناس الى هنا كلام صاحب وهو وان كان يميل الى رأى الاعتزال غير انه وافق أهل السنة فيما قاله هنا ومثل ذلك أيضا قول الشاعر

فلما علونا واستويينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسرو طائر

وقال الجاحظ في كتاب التوحيد له ما نصه قد زعم أصحاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال ان قوله استوى استولى وهذا القول قد رده ابن تيمية الحافظ في كتاب العرش وقال ان الجاحظ رجل سوء معتزلي لا يوثق بنقله قال التقي السبكي وكتاب العرش من أقبح كتبه ولما وقف عليه الشيخ أبو حيان ما زال يابسه حتى مات بعد ان كان يعظمه قال فيه استوى في سبع آيات بغير لام ولو كانت بمعنى استولى لجاءت في موضع وهذا الذي قاله ليس بلازم فالجواز قد يطرّد وحسنه ان لفظ استوى أعذب وأخصر وليس هو من الاطراد الذي يجعله بعض الاصوليين من علامة الحقيقة فان ذلك الاطراد في جميع موارد الاستعمال والذي حصل هنا اطراد استعمالها في آيات فأين أحدهما من الآخر ثم ان استوى وزنه افتعل فالسين فيه أصلية واستولى وزنه استفعل فالسين فيه زائدة ومعناه من الولاية فهم امادنان متغايران في اللفظ والمعنى والاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون الا بحق والاستواء صفة للمستوى في نفسه بالكمال والاعتدال والاستيلاء صفة متعدية الى غيره فلا يصح ان يقال استولى

وهو الذي لا يناني وصف الكبرياء ولا يتطرق اليه سمات الحدوث والظناء وهو الذي أريد بالاستواء الى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى الى السماء وهي دخان وليس ذلك الا بطريق القهر والاستيلاء كما قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهوراق

حتى يقال على كذا ويصح ان يقال استوى ويتم الكلام فلوقال استولى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم
الذي يفسر الاستواء بالاستيلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهوم للتشبيه واللفظ قد يستعمل
مجازاً في معنى لفظ آخر ويلاحظ معيه معنى آخر في لفظ المجاز ولو عبر عنه باللفظ الحقيقي لاختل المعنى وقد
يريد المتكلم ان الاستواء من صفات الافعال كالاستواء المتجسس من كل وجه ويكون السبب في لفظ
الاستواء عدويتها واختصاصها دون ما ذكرناه ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى
الاستواء وانظر قول الشاعر * قد استوى بشري على العراق * ولو أتى بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاوة والحسن
والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى
فالاستواء في اللغة له معنيان أحدهما الاستيلاء بحق وكما فيفيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا
معنى واحداً فاذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو أمر يمكن في حقه
سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التأويل لم يرتكب محذوراً ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه والمفوض
المنزه لا يجزم على التفسير بذلك لاحتمال ان يكون المراد خلافه وقصور افهامنا عن وصف الحق سبحانه
وتعالى مع تزجيه عن صفات الاجسام قطعاً والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلوس والعود ومعناه
مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزّه عنها ومن أطلق القعود وقال انه
لم يرد صفات الاجسام قال شيئاً لم تشهد له به اللغة فيكون باطلاً وهو كالمقرر بالتجسيم المنكر له فيؤخذ
بأقراره ولا يفيد انكاره واعلم ان الله تعالى كامل الملك أزلاً وأبداً والعرش وما تحته حادث فأقوله
تعالى ثم استوى على العرش لحديث العرش لا يحدث الاستواء اه وقال البخاري في صحيحه في كتاب
التوحيد باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال الحافظ ابن حجر في شرحه ذكر قريعتين من
آيتين وتلف في ذكر الثانية عقيب الاولى لرد من توهم من قوله في الحديث كان الله ولم يكن شئ قبله وكان
عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا قول من زعم من الفلاسفة ان العرش
هو الخالق الصانع فأردف بقوله رب العرش العظيم إشارة الى ان العرش مربوب وكل مربوب مخلوق وختم
الباب بالحديث الذي فيه فاذا أنا بموسى أخذ بعاتمه من قوائم العرش فان في اثبات القوائم للعرش دلالة على
انه جسم مركب له ابعاض واجزاء والجسم المؤلف محدث مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت
أقوال أهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبد لهم
بتعظيمه والطواف به كما خلق في الارض نبيا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وفي الآيات
والاحاديث والآثار دلالة على ما ذهبوا اليه ثم قال البخاري وقال أبو العالية استوى الى السماء ارتفع
وقال مجاهد استوى علا على العرش قال ابن بطال اختلفوا في الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء
بالقهر والغلبة وقالت المجسمة معناه الاستقرار وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع وبعضهم معناه علا
وبعضهم معناه الملك والقدرة وقيل معنى الاستواء التمام والفرغ من فعل الشئ وخص لفظ العرش
لكونه أعظم الاشياء وقيل ان على بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أي فيما يتعلق بالعرش
لانه خلق الخلق شيئاً بعدئذ قال ابن بطال أما قول المعتزلة ففاسد لانه لم يزل قاهراً غالباً مستولياً وقوله
ثم استوى يقتضى افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالباً فيه فاستولى عليه
بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى وقول المجسمة أيضاً فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام
ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولانق بالخلافات قال وأما تفسيره بعلا فهو صحيح
وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لانه تعالى وصف نفسه بالعلى وهي صفة من صفات الذات وأما من
فسره بارتفع ففيه فطر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل
فن قال معناه علا قال هي صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل وان الله فعل فعلا سماء استوى

على عرشه لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ملخصا قال الحافظ وقد ألزمه من فسر به بالاستيلاء
بمثل ما ألزم هو به من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزم انه صار عاليا بعد ان لم يكن والانفصال عن ذلك
للفريقين بالنسك بقوله تعالى وكان الله عالما حكيميا فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل كذلك
وبقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل واستوى القمر امتلا واستوى فلان
وفلان تماثلا واستوى الى المكان أقبل واستوى القائم قاعدا والنائم قاعدا ويمكن رد بعض هذه المعاني
الى بعض وكذا ما تقدم عن ابن بطال وقد نقل أبو اسمعيل الهروي في الفاروق بسنده الى داود بن علي بن
خلف قال كما عند أبي عبد الله بن الاعرابي يعني محمد بن زياد اللغوي فقال له رجل الرجن على العرش
استوى فقال هو على العرش كما أخبر قال يا أبا عبد الله انما معناه استوى فقال اسكت لا يقال استوى
على الشيء الا ان يكون له مضاد ونقل البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأكثر المفسرين ان معناه ارتفع
وبخوه قال أبو عبيدة والفرام وغيرهما اه (واضطرب أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطرب أهل الباطل
الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم اذ جعل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم) قال أبو نصر القشيري
في التذكرة الشريفة فان قيل أليس الله يقول الرحمن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره قلنا
الله يقول أيضا وهو معكم أين ما كنتم ويقول تعالى ألا انه بكل شيء محيط فينبغي أيضا ان تأخذ بظاهر هذه
الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم بحرقابه بالذات في حالة واحدة والواحد
يستحيل ان يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شيء محيط احاطة
العلم قلنا وقوله تعالى على العرش استوى قهر وحفظ وابقى اه (و) كذا (جعل قوله صلى الله عليه وسلم
قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضا ان قلوب بني آدم كلها بين
أصبعين من أصابع الرحمن يلقها كقلب واحد يصفه كيف شاء (على القدرة والقهر) مجاز بعلاقة
ان اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر ففسر ان اطلاق اليد واردة القدرة والقهر قصدا
للمبالغة اذ المجاز أبغ (وكذا جعل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود بين الله في أرضه) أخرجه أبو
عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوه من معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظه من فاض
الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرحمن (على التشريف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتقريب
والاستسلام تشريفا له كما شرفت اليمين وأكرم موضعها للتقريب دون اليسار في العادة فاستعير لفظ اليمين
للمجبر لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة
لتقريب اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعير للمجبر ليعينين أولاهما ثم أضيف إضافة تشريف
واكرام (لانه لو ترك على ظاهره لزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه)
المحال ويتأمل بعض الآيات والاخبار دون بعض على حكم الثمن والتشهي ليس في الشرط والمقصود من
هذه المعارضة انه يعرف ان الخصم يضطر الى التأويل فلتتمكن التأويلات على وفق الاصول فان قيل فهذا
يشعر بكونه مغلوبا مقهورا قبل الاستواء قيل انما يشعر بما قلتم ان لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان
قديما والعرش مخلوق وكل ما خلقه حصل مسخرات تحت خلقه فالاولا خلقه اياه لما حدث ولولا ابتقاؤه اياه لما بقي
ونص على العرش لانه أعظم المخلوقات فيما نقل اليها واذا نص على الاعظم فقد اندرج تحته مادونه قال
ابن القشيري ولو أشعر ما قلنا توهم غلبته لاشعر قوله وهو القاهر فوق عباده بذلك أيضا حتى يقال كان
مقهورا قبل خلق العباد هيئات اذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه اياهم بل لو كان الامر على ما توهمه
الجهلة من انه استواء بالذات لاشعر ذلك بالتغيير واعوجاج سابق على وقت الاستواء فان البارئ تعالى
كان موجودا قبل العرش ومن أنصف علم ان قول من يقول العرش بالرب استوى أمثل من قول من
يقول الرب بالعرش استوى فالرب اذا موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة منزلة عن السكون في المكان

واضطرب أهل الحق الى هذا
التأويل كما اضطرب أهل
الباطل الى تأويل قوله
تعالى وهو معكم أينما كنتم
اذ جعل ذلك بالاتفاق على
الاحاطة والعلم وحمل قوله
صلى الله عليه وسلم قاب
المؤمن بين أصبعين من
أصابع الرحمن على القدرة
والقهر وحمل قوله صلى الله
عليه وسلم الحجر الاسود بين
الله في أرضه على التشريف
والاكرام لانه لو ترك على
ظاهره لزم منه المحال
فكذا الاستواء لو ترك
على الاستقرار والتمكن
لزم منه

وعن المحاذاة ثم قال وقد نبغت نابغة من الرعاع لولا استرلالهم للعوام بما يقرب من افهامهم ويتصور في
أوهامهم لاجلت هذا المكتوب عن تلطيخه بذكرهم يقولون نحن نأخذ بالظاهر ونجري الآيات
الموهمة تشبيها والاختبار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ولا يجوز أن نطرق التأويل إلى شيء من ذلك
ويتمسكون بقول الله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهؤلاء والذي أروا حنا بسده أضر على الاسلام من
اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان لان ضلالات الكفار ظاهرة يتجنبها المسلمون وهؤلاء أوثا
الدين والعوام من طريق يغتر به المستضعفون فأوحوا إلى أوليائهم بهذه البدع وأحلوا في قلوبهم
وصف المعبود سبحانه بالأعضاء والجوارح والركوب والنزول والاتكاء والاستلقاء والاستواء بالذات
والتردد في الجهات فمن أصغى إلى ظاهرهم يبادر بوجههم إلى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضاء فسأل به السبل
وهو لا يدري اه ثم ذكر المصنف المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتمكين فقال هو
(كون المتمكن جسمًا مماسًا للعرش امثله أو أكبر منه أو أصغر وذلك محال وما يؤدي إلى المحال محال)
وتحقيقه انه تعالى لو استقر على مكان أو حاذى مكانًا لم يتخل من أن يكون مثل المكان أو أكبر منه أو أصغر
منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل بالشكال الممكن حتى اذا كان المكان مربعًا كان هو مربعًا أو
كان مثلثًا كان هو مثلثًا وذلك محال وان كان أكبر من المكان فبعضه على المكان ويشعر ذلك بأنه
متجزئ وله كل ينطوي على بعض وكان بحيث ينتسب اليه المكان بأنه ربعه أو خمسه وان كان أصغر
من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان الا بتحديد وتطرق اليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدي إلى
جواز التقدير على الباري تعالى فيجوز في حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل
لم يتميز عن ذلك المحل الا بكونه وصف الباري بالكون ومتى جاز عليه موازاة مكان أو تماسه جاز عليه
مباينته ومن جاز عليه المباينة والتماسة لم يكن الاحداثا وهل علمنا حدوث العالم الا بجوارز المناساة والمباينة
على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور موجود لا في محل وهذه الحكمة تصدر عن بدع وغوائل
لا يعرف غورها وفقرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهيئات طلب الكيفية حيث يستحيل محال
والذي يدحض شبههم أن يقال لهم قبل أن يخلق العالم أو المكان هل كان موجودا أم لا فن ضرورة
العقل أن يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجودا الا في مكان أحد أمرين اما أن يقول المكان
والعرش والعالم قديم واما أن يقول الرب تعالى يحدث وهذا مال الجهلة والخشوية ليس القديم بالمحدث
والمحدث بالقديم ونعوذ بالله من الخيرة في الدين قال ابن الهمام في المسامرة وعلى نحو ما ذكرنا في الاستواء
يجري كل ما ورد في الكتاب والسنة مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع والقدم واليد والعين فيجب
الامتنان به محصورا بالتنزيه فان كلا منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه
وتعالى أعلم به وقد يؤول كل من ذلك لاجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو يمكن أن يراد ولا يجزم
بارادته خصوصا على رأي أصحابنا يعني الماتريديه انها من التشابهات وحكم التشابه انقطاع راجع معرفة
المراد منه في هذه الدار والا لكان قد علم اه قال تلميذه ابن أبي شريف وهذا بناء على القول بالوقف
في الآلية على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل إلى طريق
التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا ودين الله به
عقد اتباع السلف فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأنه رجوع إلى اختيار التفويض لتأخير
الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل فقال في فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربها
إلى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال نقبل التأويل
اذا كان المعنى الذي أوله به قريبا مفهوما من تعاطب العرب ونوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا
المصنف يعني ابن الهمام على التوسط بين أن تدعو الحاجة اليه لخل في فهم العوام وبين أن لا تدعو الحاجة

كون المتمكن جسمًا مماسًا
للعرش امثله أو أكبر منه
أو أصغر وذلك محال وما
يؤدي إلى المحال فهو محال

الى ذلك اه وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد أما ما ورد من ظاهر الكتاب والسنة ما هوهم
بظاهرها تشبيها فالسلف فيه طريقان احدهما الاعراض فيها عن الخوض فيها وتفويض علمها الى الله
تعالى وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة واليه اذهب كثير من السلف وذلك مذهب من يقف
على قوله وما يعلم تأويله الا الله ولا يستبعد أن يكون لله تعالى سر في كتابه والصحيح ان الحروف المقطعة من
هذا القبيل و يعلم بالدليل يقينا ان ركناً من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لان الله تعالى لا يؤخر
البيان المقتدر اليه عن وقت الحاجة ولا يكتف كتماناً والطريقة الثانية الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردّها
عن صفات الذات الى صفات الفعل فيجعل النزول على قرب الرحمة واليد على النعمة والاستواء على القهر
والقدرة وقد قال صلى الله عليه وسلم كتمان يدعي ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريبة التشبيه وقد
قال تعالى الرحمن على العرش استوى وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم الآن يرد ذلك الى معنى الادراك والاحاطة لا الى معنى
المكان والاستقرار والجهة والتحديد اه وقول والد امام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله الخ
ومثله ما سر عن ابن أبي شريف قدرده الامام القشيري في التذكرة الشريفة حيث قال وأما قول الله عز وجل
وما يعلم تأويله الا الله انما يريد به وقت قيام الساعة فان المشركين سألو النبي صلى الله عليه وسلم عن الساعة
أيان مر ساها ومتى وقوعها فامتنابه اشارة الى علم الغيب فليس يعلم عواقب الامور الا الله عز وجل ولهذا
قال هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله أي هل ينظرون الا قيام الساعة وكيف يسوع لقاتل أن يقول
في كتاب الله تعالى مالا سبيل لمخلوق الى معرفته ولا يعلم تأويله الا الله أليس هذا من أعظم القدح في
النبوت وان النبي صلى الله عليه وسلم ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى ودعا الخلق الى علم ما لا يعلم
أليس الله يقول باسان عربي مبين فاذا علمي زعمهم يجب أن يقولوا كذب حيث قال باسان عربي مبين اذ لم
يكن معلوما عندهم والا فان هذا البيان واذا كان بلغة العرب فكيف يدعي انه مما لا تعلمه العرب بل ما كان
ذلك الشيء عربياً فاقول في مقال ما له الى تكذيب الرب سبحانه ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو
الناس الى عبادة الله تعالى فلو كان في كلامه وفيما يليق به الى أمته شيء لا يعلم تأويله الا الله تعالى لسكان
للقوم أن يقولوا ابننا أو لا من تدعوننا اليه وما الذي تقول فان الاعيان بما لا يعلم أصله غير ممأت ونسبة النبي
صلى الله عليه وسلم الى أنه دعا الى رب موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتخيله مسلم فان الجهل بالصفات
يؤدي الى الجهل بالموصوف والغرض أن يستبين من معه مسكة من العقل ان قول من يقول استواءه
صفة ذاتية لا يعقل معناها والبدصفة ذاتية لا يعقل معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها متوهم
تسكييف وتشبيه ودعاء الى الجهل وقد وضع الحق لذي عينين وليت شعري هذا الذي ينكر التأويل بطرد
هذا لانكار في كل شيء وفي كل آية أم يقنع بترك التأويل في صفات الله تعالى فان امتنع من التأويل أصلاً
فقد أبطل الشريعة والعلوم اذ ما من آية وتوضيح الا ويحتاج الى تأويل وتصرف في الكلام لان ثم أشياء لا بد
من تأويلها لاختلاف بين العقلاء فيه الا المحدث الذين قصدتهم التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدي الى
ابطال ما هو عليه من التمسك بالشرع وان قال يجوز التأويل على الجملة الا فيما يتعلق بالله وبصفاته فلا
تأويل فيه فهذا يصبر منه الى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم وما يتعلق بالاصانع وصفاته يجب
التقاضي عنه وهذا لا يرضى به مسلم وسر الامران هؤلاء الذين تمتنعون عن التأويل معتقدون حقيقة
التشبيه غير انهم يدلسون ويقولون له يد لا كالا يد وقدم لا كالا قدم واستواء بالذات لا كانه يعقل فيها
بيننا فليقل المحقق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم تجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض ان
أجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم
والعظم والعصب والمخ فان أخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو الكفر وان لم

يمكنك الاخذ بها فأن الاخذ بالظاهر ألت قد تركت الظاهر وعلمت تقدر من الرب تعالى عما هوهم الظاهر
فكيف يكون أخذاً بالظاهر وإن قال الخصم هذه الظواهر لا معنى لها أصلاً فهو حكم بانها ملغاة وما كان
في ابلاغها السنا فائدة وهي هدر وهذا محال وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا
يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد في تحافى عن التأويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن أحاط
بأطراف من العربية هان عليه مدرك الحقائق وقد قبل وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم فكانه
قال والراسخون في العلم أيضاً يعلمونه ويقولون آمنا به فإن الأيمان بالشئ انما يتصور بعد العلم اماماً لا يعلم
فالأيمان به غير متأت ولهذا قال ابن عباس انما من الراسخين في العلم اه قلت وهذا الذي ذهب اليه هو
مختار شيخ جده ابن فورك واليه ذهب العزيز بن عبد السلام في رسائله منها رسالته التي أرسلها جواباً لأملاك
الاشرف موسى وهي بطولها في طبقات ابن السبكي وهو بظاهره يخالف لمذهب السلف القائلين بأمرارها
على ظواهرها وقد مررت في آخر الفصل الثاني شروط للتأويل راجع النظر إليها لتعلم انه كيف يجوز
وإن يجوز رمي يجوز لند كرتص امام الحرمين في الرسالة النظامية في هذه المسئلة وهي آخر مؤلفاته
على ما زعم ابن أبي شريف قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلفت
مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والترم ذلك في أي الكتاب وما يصح من السنن وذهب
أئمة السلف الى الانكشاف عن التأويل وأجاء الظواهر على موارد ها وتغوى بض معانيها الى الله عز وجل
والذي يرتضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل
هذه الظواهر حتما فلا شك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر
الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اه قال الحافظ وقد تقدم
النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالشورى والاوزاعي ومالك والليث ومن عاصروهم وكذا
من أخذ عنهم من الأئمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب
الشريعة اه قلت والى هذا مال المصنف في الجام العوام فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه
باباً وكرفيه ثلاثة أمثلة مثال في الفوقية ومثال في الاستواء ومثال في النزول وقال في أول كتابه المذكور
ان الحق الصريح الذي لامرأ فيه هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين وهو الحق عندنا ان
كل من بلغه حديث من هذه الاخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور والتقديس والتصديق
والاعتراف بالعجز والسكوت والكف والامساك والتسليم لاهل المعرفة وقد تقدم شئ من ذلك في الفصل
الثاني فراجع وقال الحافظ ابن حجر وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن
يجز بها على ظاهرها أحدهما من يعتقدها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتنفر عن قولهم
عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبهة صفات المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فصفااته لا تشبه الصفات
فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقة وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجوزها على
ظواهرها أحد هما يقول لا نؤول شيئاً منها بل نقول الله أعلم بمراده والاخر يقول فيقول مثلاً معنى
الاستواء الاستبلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجوزها بأنها صفة أحدهما يجوز أن يكون صفة
وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة والاخر يقول لا يخاض في شئ من هذا بل يجب الايمان به
لانه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اه وقال البكري في شرح الحاجبية اختلف أهل السنة في اتصاف
الباري تعالى بهذه الصفات التي ظاهرها محال على ثلاثة أقوال الأول قول السلف انما هي صفات زائدة
على السبع الله أعلم بحقيقةها وهي أحد قولي الاشعري وهو قول مالك واليه يشير الامام أحمد بقوله
الآيات المتشابهات خزائن مغلقة حلها تلوها الثاني كما هي مجازات يدل بها على تلك الصفات الثمانية عقلاً
وسمعاً وهذا قول الخذاق من الاشاعرة الثالث الوقف وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح ثم أهل

التأويل يختلفوا على طريقين الأول طريق الاقدمين كابن فورك يحملها على مجازاتها الراجعة الى الصفات الشائبة عقلا الثاني طريق المتأخرين وهي التي كانت مركزية في قلوب السلف قبل دخول المحجة برد هذه التشابهات الى التمثيل الذي يقصده تصور المعاني العقلية بابرارها في الصور الحسية قصدا الى كمال البيان اه الخ وقال الحافظ ابن حجر لاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة اقوال أحد ها انها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثاني ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امر اراها على ما جاءت به مفضوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له أن خبر الله في كتابه وثبت عن رسوله صلى الله عليه وسلم في الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيهما بتشبيه ولا تعطيل اذ لو ان خبر الله ورسوله ما تنجاس عقل أن يحوم حول ذلك الحى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شئ من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم أكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حظه على التبليغ عنه حتى نقولوا عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرة فدل على أنهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذي أراد الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ليس كمثله شئ في أو جب خلاف ذلك بعد هم فقد خالف سيبلهم وبالله التوفيق اه * (تكميل) * قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم انه ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لامره وتسليم امراده وليس من سلك طريقة الخلف وثقابا أن الذي يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله اه قلت وقد أشار الى ذلك المصنف في الجام العوام بما لا مزيد على تحريره (الاصل التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار) المفهوم من قوله لا يشبهه شئ ولا يشبهه شئ (مقدسا عن الجهات والاقطار) وعن الامكنة والازمنة والتحديد وغير ذلك (مرقى للمؤمنين بالاعين والابصار في الدار الآخرة بعد دخولهم دار القرار) نظم المصنف هذا الاصل في سلك أصول الركن المعقود معرفة الذات نظر الى أن نفي الجهة يوهم انه مقتضى للانتفاء فاقتضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتمتة للكلام في نفي الجهة والمكان قال ابن أبي شريف الكلام في الرؤية في ثلاث مقامات الاول في تحقيق معناها تحرير المحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظونا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أعغمضنا العين فاننا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شئ علما تاما جليا ثم رأيناه فاننا ندرك بالبدنية تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة فسميتم الرؤية قلت يشير الى أن المعنى من الرؤية ما تجده من التفرقة من ادراك الشمس حالة تقليب الحدقة وصرف البصر اليه ومن ادراكها حالة انصراف البصر أو تغميضه عنها فالادراك الاول هو المسمى بالرؤية والثاني هو المسمى بالعلم ثم قال ولا تتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلا والثالث في وقوعها سمعا اما المقام الثاني فقال الآمدي أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فأثبتة قوم ونفاه

* (الاصل التاسع) * العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرقي بالاعين والابصار في الدار الآخرة دار القرار

آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فقبل لا وقبل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا أنه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السمنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل ثم استدلل بالنقل أيضا على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدلل بالعقل على الجواز فقال (لقله تعالى وجوه يومئذ) أي يوم القيامة (ناصرة) أي ذات نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه (إلى ربه) ناظرة أي مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء وبصح كونه مجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرومة بالنظر إلى ربه قال البكي وتقرر بهذا الدليل عند الأئمة أن النظر الموصل إلى ما بمعنى الرؤية أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة فهو إما حقيقة أو مجاز عن الرؤية لكونه عبارة عن تقليب الخدقة نحو المرقى طلبا لرؤيته وقد عذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعنت الرؤية لكونها أقرب المجازات إلى الحقيقة ثم اشتر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقي كما يشهد به العرف اه وقال النسفي النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكامة إلى لا يكون الا نظر العين وبهذا بطل قول من قال من المعتزلة ان معنى الآية نعمة ربهما منتظرة لان إلى واحد الاسلاء كذا في نهذيب الازهرى اذ النظر اذا أريد به الانتظار فإنه لا يعلق بالوجه ولا يتعمد إلى كافي قوله تعالى فناظرة به يرجع المرسلون أي منتظرة ولان جل النظر على الانتظار المفضى للنعم في دار القرار سمح لما قبل الانتظار موت أجراه ومن الدلائل على جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكتاب بالحجاب تحقيرا لهم واهانة فلولم تكن المؤمنون بخلافهم لم التحقير وبطل التخصيص وقال النسفي تخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه لا لارار اه وقال الربيع سمعت الشافعي يقول في هذه الآية علمنا بذلك أن قوما غير محجوبين ينظرون إليه لا يضامون في رؤيته وبمادل على الرؤية من الكتاب أيضا قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الزيادة فقال النظر إلى الله تعالى وأما في السنة فلما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم تزرونه كذلك وفي بعض الروايات هل تضامون وفي بعضها فانكم ترون ربكم كذلك والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرقى بالمرق وأخرج القشيري في رسالته حديثا طويلا من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه وفيه فيكشف لهم الحجاب فينظرون الله تعالى فيتمتعون بنور الرحمن سبحانه حتى لا يبصر بعضهم بعضا وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة واحد قول الاشعري وظاهر قول مالك وإليه أشار بقوله (ولا يرى في الدنيا تصديقا لقوله عز وجل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) وهو اللطيف الخبير قال النسفي في شرح العمدة وتبعه القونوي في أكثر سياقه في شرح عقيدة الطحاوي ولا تعلق للمعتزلة بهذه الآية لان الابصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب فان قوله لا تدركه الابصار نقض لقوله تدركه الابصار وقولنا تدركه الابصار نقض لمن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الالف واللام ولما كان نقض الموجبة النكالية السالبة الجزئية كان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار ونحن نقول بموجبها أنه لا يراه الجميع فان الكافرين لا يرونه بل يراه المؤمنون ولان المنفى هو الإدراك دون الرؤية وهما غيران فكان نفي الادراك لا يدل

لقله تعالى وجوه يومئذ
ناصرة إلى ربه ناظرة ولا
يرى في الدنيا تصديقا لقوله
عز وجل لا تدركه الابصار
وهو يدركه الابصار

على نفي الرؤية وهذا لان الادراك هو الوقوف على جوانب المرفى وحدوده وما يستحيل عليه الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونفي الاحاطة التي هي نقيض الوقوف على الجوانب والحدود لا يقتضي نفي العلم به وكذا هنا ثم مورد الآية وهو وجه التمدح بوجوب ثبوت الرؤية اذ نفي ادراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه اذ كل ما لا يرى لا يدرك كاعدومات وانما التمدح بنفي الادراك مع تحقق الرؤية اذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود عن الذات فكانت الآية حجة لنا عليهم ولو آمنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الحجاج لا غنموا التقصى عن عهدة الآية اهـ مرجع الاول ومنهم من قال وقوع الرؤية غير مخصوصة بالاشخرة بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا بانه غير مخصوص بالاشخرة فهل هو مخصوص بالانبياء أو غير مخصوص بل يجوز للولي قولان للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو خاص بنبينا صلى الله عليه وسلم أو غير خاص وبالجمله فقد اتفق الكل على وقوعها في الاشخرة لجميع المؤمنين وأما في الدنيا فاختلف فيه صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال الاول انه رأى ربه وهو قول أكثر السلف وجماعة الصوفية قال النووي وهو الصحيح الثاني انه لم يروهو قول أكثر الاشاعرة وبعض السلف الثالث الوقف وهو اختيار القاضي عياض وبالجمله فأختلف الصحابة في هذه المسئلة دليل على اعتقادهم جوازها ثم هل يجوز ذلك لاولياء أمته على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك قولان للاشعري وأكثر أهل التصوف خصوصا المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياء الله تعالى مجزأة له صلى الله عليه وسلم هذا حال البقطة وأما في النوم فاتفق الاكثر على جوازه ووقوعه ثم هذا المعتقد أما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل وأما الوقوع فليس الا بالسمع اذ العقل لا يمتدنى وقد أورد المصنف على جوازه دليلا من الكتاب وأوردنا معه دلائل أخر من الكتاب ثم أورد دليلا ثانيا فقال (ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام) حكاية عنه اذ قال رب أرني أنظر اليك قال (لن تراني) ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال من وجهين أحدهما انه لو لم تجز الرؤية لما طامها موسى عليه السلام واللازم باطل بالاجماع وتواتر الاخبار بيان اللزوم أن موسى عليه السلام عالم بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه والايانزم الجهل وهو محال على الانبياء واذا كان عالما بما لا يجوز والرؤية مما لا يجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثا وذلك على الانبياء محال واليه أشار المصنف بقوله (ولبت شعري كيف عرف المعتزلي) القائل بعدم جواز الرؤية (من صفات رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام) مع انه نبي كريم من أولى العزم من الرسل أرايت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه مع أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الدينية الحق والاعمال الصالحة (وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع) المضلة (والاهواء) المختلفة (من الجهلة) بمعنى كلام الله تعالى (الانبياء) البلاء (أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم) وسلامه وحاصل هذا الاستدلال ان سؤال موسى عليه السلام اياها دليل على انه كان يعتقد انه كان جائز الرؤية والوجه الثاني انه تعالى علق الرؤية بشرط متصور الكون وهو استقرار الجبل فدل على انه جائز الوجود اذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أو متحقق الوجود يدل على امتناعه أو تحققه والدليل على أن استقرار الجبل يمكن الثبوت قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا أخبر انه جعله دكا لانه اندك بنفسه وما أوجده الله تعالى كان جائزا ان لا يوجد لولم يوجده الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يفعل فاذا جعل الجبل دكا باختباره وكان جائزا أن لا يفعل دل على جواز وجوده قاله النسفي وفي الآية وجوه أخر دالة على جوازها منها انه تعالى ما آيسه وما عاتبه عليه ولو

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني ولبت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الارباب ما جهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع والاهواء من الجهلة الانبياء أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم

كان ذلك جهلا منه بالله تعالى خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله اني أعظلك أن تكون من الجاهلين حيث سأل انجاء ابنه من الغرق بل هذا أولى بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة فان قالوا مراده أرنى آية من آياتك قلنا لو كان المراد كذلك لقال أنظر اليها ولقال لن ترى آياتي ومنها قوله لن تراني فانه يقتضى نفى الوجود للجواز اذ لو كان ممتنع الرؤية لكان الجواب أن يقول لست بمترى أولا تصح رؤيتي ولمالم يقبل ذلك دل على انه سرق اذ الموضع موضع الحاجة الى البيان ألا ترى أن من في كنه حجر فظننه انسان طعما وقال له أعطني لآكله كان الجواب الصحيح انه لا يؤكل أما اذا كان طعما صح أن يقول المجيب انك لن تأكله ويجوز على الانبياء الرب في أمر يتعلق بالغيب فيحمل على أن ما اعتقده جائز ولكن ظن أن ما اعتقد جوازه تأخر ف يرجع النفي في الجواب الى السؤال وقد سأله في الدنيا فيصرف النفي اليها اذ الجواب يكون على قضية السؤال فتأمل وأما الاستدلال عقلا فأشار المصنف الى ذلك بقوله (وأما وجه اجراء آية الرؤية) وهى قوله تعالى الى ربها ناظرة (على الظاهر) فقد دل العقل على جوازه وذلك (انه غير مؤد الى المحال) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول انما يجوز عند عدم امكانه لامع امكانه ثم علس قوله غير مؤد الى المحال بقوله (فان الرؤية نوع كشف وعلم) للمدرك بالمرئى يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئى بحسب ما حوت به العادة الالهية (الا انه أتم وأوضح من العلم) أى ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذى هو علم جلى كما قدمنا أول هذا الاصل اذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الادراك (فاذا جاز تعلق العلم به) من غير أن ينقص منه قدر من الادراك (وليس في جهة) أى من غير مقابلة بين الباصرة والمرئى في جهة مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئى الكائن في تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئى (جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة) وقولى من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والخبياء القائلين بان من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة في جهة من الجهات وقولى مع تلك المقابلة مسافة خاصة رد على قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذلك لا يرى باطن الاجفان وقولى من غير احاطة بمجموع المرئى اشارة الى نفى كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئى لتكون ممتنعة في حق تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى وقولى بمجموع المرئى فيه تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهى والحدود والجهة أولى بان تنفك رؤيتها عن الاحاطة والدليل على جواز أن يخلق الله قدرا من العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلا ما ورد في الصحيحين من حديث أنس رفعه أتوا صفوكم فاني أراكم من وراء ظهري وعند البخارى وحده عن أنس أقيموا صفوكم وتراصوا وعند النسائي استنوا استنوا واستنوا فوالذى نفسى بيده انى أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي والدليل على قولنا من غير احاطة رؤيتنا السماء فاننا نراها ولا نحيط بها وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدلل لجواز الرؤية من غير جهة صريحا ومن غير احاطة ضمنا بوقوع أمور ثلاثة الأول والثالث منها لجوازه من غير مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة والثاني لجوازه من غير احاطة وقد أشرنا الى الأول والثاني وأشار الى الثالث بقوله (وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق) أى كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها في كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايانا فانه تعالى يرى خلقه (وليس في مقابلتهم) في جهة باتفاق منا ومن المعتزلة (جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة) فالرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئى

وأما وجه اجراء آية
الرؤية على الظاهر فهو انه
غير مؤد الى المحال فان الرؤية
نوع كشف وعلم الا انه أتم
وأوضح من العلم فاذا جاز
تعلق العلم به وليس في جهة
جاز تعلق الرؤية به وليس
بجهة وكما يجوز أن يرى الله
تعالى الخلق وليس في
مقابلتهم جازان يراه الخلق
من غير مقابلة

فان فرض ان تلك النسبة تقتضى عقلا كون أحدهما في جهة افترضت كون طرفها الآخر كذلك في جهة لا اشتراكهما في التعلق فاذا ثبت بوفق الخصمين عدم لزوم ذلك في أحد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثله فكان الثابت عقلا نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض وان فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه فهو محتمل محض ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) الباري سبحانه (من غير كيفية وصورة) لما قلنا ان الرؤية نوع علم خاص يخافه الله تعالى في الحى غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر لا يقال ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الراى والمرئ وحصول احاطة الراى ببعض المراتب وحصول ادراك صورة المرئ فليكن في الغالب كذلك وان ذلك في حقه باطل تنزه الباري تعالى عن ذلك فانتفت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها لاننا نقول حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة في الرؤية في الشاهد لاتفاق كون بعض المراتب كذلك أى تنصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به وبالصورة لسكونه جسميا لالكون الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على ما بين بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته والالم يكن علة له فتأمل وقال النسفي في شرح العمدة زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج ان في العقل دلالة استحالة رؤيته لانه لا بد لها من مقابلة بين الراى والمرئ وهذا لا يصح الا في المتخير ومسافة مقدرة بين الراى والمرئ بحيث لا يكون قر بامطرط و اتصال شعاع عين الراى بالمرئ وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأ كدوا هذا المعقول بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبصر هو الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى في سياق الآتية وسبقها وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقضا وهو على الباري لا يجوز في الدارين والدليل على انه تمدح به و روده بين المدحين اذ ادراج غير المدح بين المدائح مما سمحه الاسماع وتنفر عنه الطباع وأ كثر المعتزلة على انه تعالى يرى ذاته ويرى العالم ثم أورد الجواب عن الآتية بما تقدم بيانه قريبا ثم قال وما قولوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشاع وتحقق الجهة باطل فان الله تعالى يرانا من غير مقابلة ولا اتصال شعاع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى ألم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير والعلل والشرائط لا تبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم انها من أوصاف الوجود دون القران اللازمة للرؤية فلا يشترط تعددها وهذا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو فان كان في الجهة يرى في الجهة وان كان لا فيها يرى لا فيها كالعالم فان كل شئ يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم في الجهة وان كان لا في الجهة يعلم لا في الجهة وهذا تبين ان العلة المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض فلا تفرق بين السواد والبياض والاجتماع والافتراق بحاسة البصر فعلم ان العرض مرئي وكذا غيره لان ترى الطويل والعريض وذلك ليس بجواهر مثألفسة في صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضى علة مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع والمشارك بين هذه الاشياء اما الوجود أو الحدود والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة ولا شطر العلة فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته وما لا يرى من الموجودات فله عدم اجراء الله تعالى العادة في رؤيته بالاستحالة والوجود علة مجوزة للرؤية لا موجبة للرؤية ولا يلزم من كون الشئ جازا للرؤية ان يراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته الا ترى ان الهوة ترى الفارة بالابل ونحن لانراها وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل ومن عنده من الصحابة لا يرويه فان قيل هنامشترك آخر وهو ان يكون ممكن الوجود لذلك قلنا الامكان لا يصلح علة للرؤية لان الامكان عدم فلا يصلح للعلية ولان الامكان قائم في

وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة

المعدومات ولا يصح رؤيتها قال الفخر الرازي هذا التعليل ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
 فصفة المخلوقة حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة بينهما ولا مشترك الا لحدوث الوجود والحدوث
 ساقط من حيز الاعتبار لما ذكرتم فيبقى الوجود والله تعالى موجود ٧ موجب صحة كونه مخلوقا وكما أن
 هذا باطل فكذا ما ذكرتموه ثم قال مذهبا في هذه المسئلة ما اخذنا الشيخ الامام أبو منصور الماتريدي
 رحمه الله انا نتمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبهتهم وقولهم لو كان مرثيا لكان
 شيئا بالمرثيات باطل لان الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون ولا مشابهة
 بينهما والله أعلم وقال المبكى في شرح الحاشية أما الدليل العقلي على جواز الرؤية فنقرر برأيه تعالى
 الباري موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى
 فلان ترى الجواهر والاعراض قطعاً والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين
 تلك الاشياء ولا مشترك بين الجواهر والاعراض محلاً بالاستقراء الا أحد أمور ثلاثة وهو الوجود
 والحدوث والامكان لا جائز ان يكون الحدوث أو الامكان اذ هما اعديان والعلة يجب ان تكون وجودية
 فيتم ان يكون الوجود والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كما برهن عليه في محله فكل
 موجود يصح ان يرى محلاً بالوجود المشترك وهو المطلوب وفيه نظير في جميع مقدماته ثم قال ولكن هذا
 اعتراض قوى وهو ان يقال وجود الصانع هو الوجود المجرد الذي هو عين ذاته وذلك لم يقع به اشتراك
 وانما وقع الاشتراك في الوجود العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيل والشئ المقول
 بالتشكيل لا يلزم اتحاد معروضاته في جميع أحكامه وما يقال ان علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها
 هو الوجود المطلق أى كون الشئ ذا هوية تما لخصوصية الوجودات والهويات فضعيف ذال هوية
 المطلقة المقولة بأزاء الهويات ليس الامن الاعتبارات وان مقوليتها عليها بالعرض لا بالذات وما يقال
 بالعرض لا يلزم اتحاد معروضاته في أحكامه ولا يتحقق على ذى فطنة ان المبدء انما هو خصوصية الوجودات
 لا الهوية المشتركة ثم الدليل منقوض بالمبسوط فاننا نلجس الجواهر والاعراض واللمس محال ان يتعلق
 به قال الشيخ سعد الدين وهو قوى وقال الآمدى اختلف الاصحاب ففهم من عم وقال الباري بذكر
 بالادراكات الخمس للدليل المذكور لكن لا يجوز المعتاد به بل كما يرى وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان
 سائر الادراكات لا تتم كل موجود فان ادراك السمع خاص بالسموعات وادراك اللمس خاص بالمبسوطات
 والباري ليس بصوت ولا الصوت صفة له ولا كيفية ملوسة ولا هي صفة له وكذا يقال في سائر المدركات
 الخمس ماعد البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها
 وانما هو ان يطلق الادراك من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضاً جواز الشيخ تعلق الرؤية بصفاته جل
 وعلا وهذا لا يقتضى الوقوع اذ العقل لا مجال له فيه ولا يقتضى وقوعها وغاية الدليل ان سلم الجواز ولا جلي
 ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دليل السمع ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجهين حسبما بيناه
 آنفاً ثم قال وما تعرض به الخصوم لجهالة لا تسمع وأكثرها لا يصدرون مسلم معترف بحق الانبياء وأما
 الوقوع فثبت بنص الكتاب والسنة واجماع الأمة أما الاجماع فقد اتفقت الأمة قبل حدوث المخالفين
 على وقوع الرؤية وان الآيات والاحاديث الواردة في ذلك على طاهرها ولقد روى حديث الرؤية أحد
 وعشرون رجلاً من كبار الصحابة ثم ساق الآيات وبعض الاحاديث حسبما ذكرناه أولاً ثم قال وأما
 المحدث فخاله في هذه المسئلة لا يزيد على حال الاشعري الا بتبسيط الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على
 ما يليق بحجالة تعالى ولا عبرة بالمسئلة اذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محل نظر اذ ليسوا منهم وأما الصوفي
 فيقول بجميع ما تقدم ويزيد بشارته البجدية فيقول العبودية نسبة العبد الى ربه والربوبية نسبة
 الرب الى العبد ومن المعلوم عقلاً ان معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الاخرى تعقلاً ووجوداً

فادراك العبودية يكون معه ادراك الربوبية لاحتماله وادراك العبودية على مراتب تتخيل وهمي وعلم
يقيني وذوق كشفى وشهود حسي وهذا كله خاص بالتوجهين فالاولى لاهل الفرق من المريدين والثانية
لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواصلين والرابعة لاهل وحدة الجمع والوجود
من المقرين وقد سئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال العبودية وقال ايضا اربعون سنة أنا طاب
الحق والناس يظنون اني أنا طابهم وقد نبه المعلم الاعظم صلى الله عليه وسلم بقوله انكم سترون ربكم وقال
تعالى سبحانه الذي أسرى بعده نفص مواطن المشاهدة والرؤية بذكر اسم العبد والرب تنبيه على
ما أسرنا اليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فان الخير فيها ومنها فافهم اه وقال ابن فورق في المدخل
الاول اعلم ان رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر واجبة من جهة خبر الصادق فدلالة جواره من جهة
النظر ان الوصف له بانه راعى صفات نفسه كما ان وصفه بانه عالم من صفات نفسه واستحال ان يعلم غيره من
لا يعلم نفسه كذلك يستحيل ان يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت انه مرئي لنفسه واذا جاز ان يرى نفسه جاز
ان نراه نحن كما انه لما جاز ان يعلم غيره جاز ان يعلم نفسه لان وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط
ما يرى غيره انه يستحيل ان يرى نفسه كما ان شرط من يقدر ان يستحيل ان يقدر على نفسه ولان كل
وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنى فيه ولا قلبه عن حقيقة بخلاف عليه والرؤية لا توجب حدث المرئي
لاننا نرى ما حدث أمس فلا يكون بالرؤية حادثا ولا حدث معنى فيه لا نرى اللون لا يصح ان يتحدث فيه
معنى ولا قلبه عن حقيقة لاننا نرى المختلفات فلا يتقلب أحد هاهنا عن حقيقة الى حقيقة غيره والمهمس والشهم
والذوق يقتضي حدوث معنى فيه فلذلك لم يجز عليه اه وقد أوسع الكلام في هذا المعتقد ابن التماساني
في شرح لمع الأدلة ونحن نورد ذلك من تقريره ما يتعلق به المقصود في هذا المحل قال اعلم ان المراد بالرؤية
والابصار حالة رائدة على العلم وعلى تأثير الحقيقة بالمرئي وهل الادراك المقتضى لهذه الحالة خارج عن جنس
العلم أو من جنسه اختلف الاشعريون فيه ونقل عن الاشعري قولان مع الاتفاق على موافقته للعلم في انه
يقتضي كسفا ويتعلق بالشئ على ما هو عليه الا انه لا يتعلق بالوجود المعين والعلم يتعلق بالوجود
والمعوم والمعين والمطلق وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بشروط منها كون المرئي مختصا بجهة
مقابل للرائي أو في حكم المقابل كروية الانسان نفسه بالاشعاع المتعكس ومنه انبعثت الاشعة من الحقيقة
واتصالها بالمرئي وتبينها به ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط ومنها زال الحجب الكثيفة وصفاء
الهواء فلذلك يرى الجالس حول النار في الليل وان بعد ولا يرى من في ظله وان قرب ولما كان الباري
سبحانه ليس في جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وساعد هم الفلاسفة على استحالة جوار رؤية واجب
الوجود وان اختلفت مناهجهم فانهم يزعمون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة في الحقيقة والصورة
مركبة ولا ينطبع الا في مركب فلا جل ذلك قالوا لا يرى الباري ولا يرى وأما الحشوية والكرامية وان
ساعدوا على جوار رؤية الله تعالى فانما حكموا بجوار رؤيته لاعتقادهم انه في جهة أمان نحن فننقض
يجوز رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا في المعنى وان وافقوا في اللفظ ثم قال وقول امام
الحرمين والدليل على جوار رؤيته عقلا فاشارة منه الى انه يمكن ان يستدل على جوار الرؤية به او ذلك
لان المطالب الالهية منقسمة الى ما لا يدرك الا بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه فان مستند
صحة الادلة السهمية كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلو أثبتنا ما يتوقف اثبات المعجزة عليه بالسمع
وهي لا تثبت الا بشئونه لدار ومنها ما لا يمكن اثباته الا بالسمع وهو وقوع الخائزات الغيبية كالخسر والنشر
والحساب والخلود في احدى الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الآخرة من هذا القسم فلا حرم
ان الامام قال ونستدل على وجوب الرؤية وانما استكون وعدا من الله صدقا وعنى بوجوب الرؤية
ههنا تختم الوقوع للغير والوعد الصدق وأما ما لا يكون أصلا للمعجزة ولا يرجع الى وقوع جائز فيصم

الاستدلال عليه بالعقل والسمع ان رجدا وجواز الرؤية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الاحكام
فيه بالمعقول والمنقول فمما تمسكوا به عقلا ان قالوا حاصل الادراك علم مخصوص بخلق الله تعالى في العين
وكما صرح خلقه في القلب صرح خلقه في العين وضعف هذا المسلك باننا نجد من انفسنا فروقا ضرورا بين حالة
تغميض اجفاننا عن الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالمرئي وذلك يدل على ان الادراك معنى
زائد على العلم مغاير له وان درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشيء حال غيبته وادراكه
بعوارضه أو بادرأك ماهيته وللمخرج هذه الطريقة ان يقول الفرق يرجع الى كثرة العلم بالمعتقدات
فان الرؤية تتعلق بالهيئات الاجتماعية التي لا يحيط بها الذهن والوصف مع الغيبة وهذه الحجة مفرعة
على ان الرؤية من جنس العلوم المسلك الثاني ان ادراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا تؤثر
كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالتقديم والحادث وضعف هذا المسلك
بان حاصله راجع الى ابطال مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشيء
مالم يحقق صحته وانتفاء جميع موانعه المسلك الثالث ما تمسك به الامام وعليه اعتمادا كثيرا الاشعرية
وهو ان البارئ تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالبارئ يصح ان يرى اما ان البارئ موجود فقد
سبق الدليل عليه واما ان كل موجود يصح ان يرى فلان الرؤية تعلقت في الشاهد بالمتخلفات بدليل رؤية
الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا تخلو صحة الرؤية اما ان يكون لماله الافتراق اوليا به الاشتراك فان
كانت لماله الافتراق لزم تعليل الاحكام المتساوية في النوع بعلة مختلفة وتعليل الواحد بالنوع بالعلل
المختلفة محال فتعين ان يكون لماله الاشتراك وماله الاشتراك هو الوجود أو الحدوث والحدوث لا يصح ان
يكون علة لصحة الرؤية فانها حكم ثبوت والحدوث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق والسابق لا يكون علة
للمحاضر والعدم لا يجوز ان يكون جزءا من المقتضى واذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق الوجود
ومعقول ان الوجود لا يختلف شاهدا وغائبا والبارئ تعالى موجود فصيح ان يرى وقد أورد الفخر الرازي
على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله واني غير قادر على الجواب عنها ونحن نلخصها
ونجيب عنها بحسب الامكان ان شاء الله تعالى الاول لانسلم ان صحة الرؤية امر ثبوتي والذي يحقق ان صحة
الرؤية امر عدمي ان الصحة معقول عدمي فتكون صحة الرؤية امر اعمى انما قلنا ان الصحة امر عدمي
لان صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة أمرا ثبوتيا لاستدعت محلا ثانيا لاستحالة قيام
الامر الثبوتي بالنفي المحض ولو كان محلها ثانيا لزم قدم الهيولى على ما نزع الفلاسفة أو شبهه المعلوم كصار
اليه بعض المعترلة فالصحة اذا ليست حكما ثبوتيا واذا كانت الصحة ليست حكما ثبوتيا لزم ان لا يكون صحة
الرؤية أمرا ثبوتيا لانها من افراد الصحة الثاني سلمنا ان الصحة امر ثبوتي لكن لانسلم صحة التعليل أصلا ورأسا
كيف والشخ أبو الحسن ممن ينفي الاحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلي فانه لا واسطة عنده
بين الوجود والعدم والعدم لا يعلل والوجود اما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقتضى أو يمكن
والممكنات كلها تستند الى الله تعالى خلقا واختراعا فلا علة عنده ولا معقول في العقل الثالث سلمنا صحة أصل
التعليل فلم قلنا ان صحة الرؤية من الاحكام المعلمة فان صحة كون الشيء معلوما حكم وهو غير معال الرابع
سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لانسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون السواد مرئيا مختلفة لصحة
رؤية الجوهر ولو كانتا متساويتين لصح ان تقوم احدهما مقام الاخرى ولو قامت احدهما مقام
الاخرى لصح ان يرى السواد جوهرًا والجوهر سوادا الخامس سلمنا ان صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن
لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية لعلل مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات
الالوان وهي مختلفة السادس سلمنا ان الحكم المشترك لا بد له من علة مختلفة لكن لانسلم ان الوجود معقول
على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي وانما هو معقول بالاشتراك اللفظي أو بالتشكيل لانه لو كان

مقولا بالتواطؤ لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنسا لهما الاستدعي الواجب لذاته
 فصلا يلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على انه معقول الاشتراك
 السابع سلمنا انه حكم عام وان الحكم العام يستدعي علة مشتركة لكن لا نسلم انه لا مشترك بين الجوهر
 والاعراض سوى الحدوث والوجود والاعتماد في نفى الاشتراك فيما سواه ما على الاستقراء لا يصح فانه
 عدم علم لا علم بالعدم الثامن حرم الحصر بالامكان وبالركب من الجوهر والاعراض ويحقق ذلك ان لم
 نر قط جوهر اعراضا عن الاعراض ولا عرضا عن الجوهر فالمانع ان يكون المصحح للرؤية كونه
 جوهر اعراضا على الحالة المخصوصة التاسع سلمنا انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لا نسلم سقوط الحدوث
 عن درجة الاعتبار قولكم ان معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علة للامر
 الثابت قلنا لا نسلم ان جزء الحدوث هو عدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم
 والوجود بصفة كونه مسبوقا كيفية حاصلة بثبوته لا بصفته للوجود والصفة العدمية يمنع قيامها
 بالامر الوجودي العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لم قلتم انه علة بالنسبة الى القديم فان العلة
 انما توجب أثرها اذا وجدت في محلها بشرطها فان الحكم كما يعتبر في ثبوته وجود مصححه يعتبر فيه وجود
 شرطه وانتفاعه وحيث لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام
 في الشاهد كالام واللذة والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والبارئ تعالى حتى وجب ذلك بمنع
 عليه الحسادى عشر سلمنا وجود المصحح بشرطه لكن لم قلتم انه يكون مصححا في حقنا ولا يلزم من كون
 الشيء مصححا ان يكون مصححا بالنسبة الى كل واحد فان صحة كون الجوهر مخالفة معاملة بامكانها ولا يصح
 نسبة خالقيتها اليها وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق الثاني عشر ما ذكرتموه منقوض ببقية الادراكات
 من الشم والذوق واللمس فان جميع ذلك احكام مشتركة ويستدعي مصححا مشتركا ولا مشترك سوى
 الوجود بغير ما ذكرتم فيلزم كون البارئ تعالى مذوقا مشهوما ملموسا وذلك يقتضى الى السفطة
 والكفر الثالث عشر ما أورده البهسية قالوا لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود يشترك في سائر
 الموجودات لزم ان لا يدرك اختلاف المحتافات لكن يدرك ذلك عند الرؤية فدل على ان الرؤية تتعلق
 بالانحصار ويتبعه العلم بالوجود الاصح وحيث لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بانحصارها
 تعلقها بكل أحص وهو كقول الاشعري ان بعض المحدثات مكسوب للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق
 الكسب بالانحصار والخصوصيات مختلفة قال الفخر الرازي بعد قوله وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم
 فن أجاب عنها أمكنه أن يتسلسل بهذه الطريقة قال ابن التلمساني والجواب عنها بحسب الامكان مع التنبيه
 على أوقعها قوله لا نسلم أب صحة الرؤية أمر ثبوتى قلنا الدليل عليه أن الصحة نقيض لاصحة المحمول على
 الممتنع فالصحة أمر ثبوتى لاستحالة تقابل سلبيين قوله صحة وجود العالم سابقة على وجود الخ قلنا
 لا نسلم تقدم الامكان وما المانع أن يكون امكان وجود الماهية مقدما عليها بالذات وان كانا معا
 الوجود كنقدم سائر أجزاء الماهيات عليها فان امكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات
 الذاتية متقدمة على ماهي ذاتية له وان كانا معا في الوجود كما أن المعنوية والكونية سابقة على وجود
 السواد وان كانا لا يوجدان متجردين عن السوادية قوله في السؤال الثاني لا نسلم صحة التعليل أصلا
 ورأسا وانه مبنى على اثبات الاحوال والواسطة قلنا الحق أن هذا الدليل لا يتم الا على اثبات الاحوال
 والواسطة والدليل على اثباتها أن السواد والبياض يشتركان في المعنوية والكونية ويفترقان
 بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فهذه الوجوه وكل وجه تقع به المماثلة أو
 المخالفة بين سائر الأنواع لا يتخلوا ما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا موجودة أو معدومة أو موجودة
 معدومة معا والاخير باطل بالقطع والاول باطل والا لكان للشيء الواحد وجودان فيتمين الثابت

وهو انها صفات لاموجودة ولا معدومة وهي المعبر عنها بالثابت والحال لا يقال فالاحوال ايضا مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص وما به الاشتراك غير ما به الافتراق وقد زعمت ان ما به الاشتراك والافتراق احوال فيلزم اثبات الاحوال للاحوال ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لاننا نقول انما يلزم التسلسل ان لو كان تمايز الاحوال بصفات نفسية كتمايز الانواع لكننا نقول ان الاحوال انما تمايز بالاضافات لانها لو تمايزت بانفسها لزم اثبات الحال للحال وتكون ذاتا فتمايز حالة التمييز عن غيرها باضافتها الى ذات الجوهر وتمايز العالمية باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادرية باضافتها الى ذات القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل قوله في السؤال الثالث سلمنا صحة تعليل بعض الاحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وانها تتوقف على مصحح قلنا الدليل على توقفها انها لو لم تتوقف لصح رؤية المعلوم والموجود كما صحح أن يعلم ولما تخصص محلها ولم يعم دل على افتقارها الى المصحح قوله في السؤال الرابع لانسلم أن صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما يضاف اليه قلنا لا نعني بكون الحكم عاما بالنسبة الى شيئين فصاعدا الا أن المعقول من كل واحد منهما من ذلك كالمعقول من الآخر بحيث لو سبق أيهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينهما وبين الآخر كالعالم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة ولواقضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البتة كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئي جوهر ولا عرضا ومن الدليل على انها مشتركة صحة انقسامها الى رؤية كذا ورؤية كذا ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا قوله في السؤال الخامس لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة قلنا لان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تميز باعتبار ذاتها اذ لا حقيقة لها من نحو ذاتها وانما تميز باعتبار المعاني الموجبة لها فلو عللنا العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا لجنسها وقلب الاجناس محال لا يقال لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالانواع بالعلة المختلفة كما تقدم من أن الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان لانا نقول لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما يمنع كون الاخص علة للخاصة النوعية ولان الفصل قد يكون صفة كالباقي والصفة تفقر في وجودها الى وجود ذلك الاعم فكيف يكون علة في وجوده قوله في السؤال السادس لانسلم أن الوجود مشترك بمعنى انه معقول بالتواطؤ قلنا الدليل عليه انا نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى واجب لذاته ويمكن لذاته ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركا ومن زعم انه معقول بالاشتراك وان وجود كل شيء حقيقته والحقائق مختلفة فيكون مختلفا لا يصح لان وجود الباري معلوم لنا وما هيته غير معلومة لنا والمعلوم غير ما ليس بمعلوم وأما من زعم انه بالاشكيك على الممكن والواجب وانه لواجب الوجود أولى وأولى فنقول كون الوجود لواجب الوجود أولا وأولوا بالانحلال اما أن يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال وان لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ قوله لو كان متواطئا لكان جنسا قلنا لانسلم لانه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه لان الجنس ذاتي ولما أمكننا أن نعقل ماهية الجثة والاروان نطالب الدليل على انها هل هما وجودتان معدتان أم لا علم أن وجودهما غير ماهية تهما قوله في السؤال السابع لم قائم انه لا مشترك الا الوجود والحدوث يلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود قلنا اذا تقررت أن الرؤية تعلقت بالمتلفات فنقول ما به الاشتراك من هذه المتلفات لا يخلو اما أن يكون نفيًا أو إثباتًا والنفي لا يصلح أن يكون مصححا للرؤية والاصح رؤية المعلوم ولا تمنع رؤية الموجود والاثبات اما أن يتقيد بالوجود أولا فان لم يتقيد كان حالا ويلزم أن لا يرى الموجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لاجاز أن يتقيد

بكونه صفة والاماروى الموصوف ولا بكونه موصوفا والاماروى الصفة فتعين أن يكون موجودا
مطلقا لا يتخلو اما أن يكون وجود المرئى أو غيره لاجزائهم أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم
بجمل فتعين أن يكون انما روى لوجوده قوله في السؤال الثامن وهو حرم الحصر بالامكان فانه أيضا
مشترك وبالركب والجوهر والعرض فنقول ما ذكرناه من التقسيم جائز فان الامكان لا يتخلو اما أن
يكون عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود فان كان عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود لزم أن
لا يرى الموجود وان تقيدا بالوجود لزم التركيب في العلة العقلية وهو محال وانما قلنا ان التركيب
في العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب فيه لزم نقض العلة العقلية وتختلف الحكم عن العلة وهو
محال بيان الروم انه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم
تلك العلة فان المجموع يكفي في عدمه عدم بعض أجزائه فان انعدمت بعدم أحد جزئها ثم انعدم
بعد ذلك الجزء الآخر فلا يتخلو اما أن يوجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلية أولا فان لم يوجب
عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزئين علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا بخلافه وإذا وجب
عدمه كان تحصيله للحاصل وانه محال وبهذا يندفع ما ذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر
والعرض ويبطل التعليل بوجودين بوجه آخر وهو أن العلة يقتضى حكمها لنفسها وجهة الاقتضاء
وصف لها ويمتنع حصول الصفة الواحدة بوجودين قوله في السؤال التاسع لانسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار وان الحدوث هو الوجود المقيد بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود
وان ذلك كيفية وصفه للموجود قلنا الحدوث صفة اعتبارية لاحقيقية لانها لو كانت صفة حقيقية
ثبوتية لامتنع القول بقدمها ولو كانت حادثية وحدوثها صفة ثابتة قائمة به لزم قيام المعنى بالتسلسل
فتعين أن الحدوث لا يعقل الا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزء من العلة قوله
في السؤال العاشر انه كما يعتبر في ثبوت الحكم ثبوت العلة ولا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء
مانعها فلم قلتم ان الامر ههنا كذلك بالنسبة الى القديم قلنا العلة يقتضى حكمها لنفسها أي بما وجدت
وما يقتضى لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع لكان
ذلك الشرط والانتفاء جزءا من علة اقتضائه ويعود المحذور من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضى
كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لان مقول الحياة شرط في وجود العلم في اقتضائه قوله في السؤال
الحادى عشر لم قلتم انه اذا كان مصححا في الحكم يلزم أن يكون مصححا بالنسبة الى كل أحد حتى
يلزم أن يصحح رؤيته لنا قلنا حكم العلة العقلية يجب طرده وقد حققنا انه مصحح بالنسبة أيضا فيما
تعلقت به رؤيتنا وانه مشترك وقوله ان صحة خلق الجواهر معللة بإمكانها ولا يصح بالنسبة اليها قلنا
لانسلم ثبوت حكم الخالق لنا في صورة ما يلزم من تعيين علمها أن يطرد في صحة خلق الجواهر لنا فان
قبل فيلزم منكم ذلك في الكسب الذي أثبتوه فانكم وان نفيتم عن العبد الخالقية لم تنفوا عنه الكسب
قلنا لانسلم ان تعلق أكسابنا ببعض الافعال كان بمعنى وجود بالنسبة الى حدوث الجواهر ولا يتم
النقض ما لم تعينوا مشتركا وهو علة الكسب لنا وتحققه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه قوله
في السؤال الثانى عشر ما ذكرتموه ينتقض ببقية الادراكات كالشم والذوق واللمس فان ليحكم مطرد
فيه ولا يصح تعلقها به تعالى قلنا من مقدمات دليلنا ان الابصار تتعلق بالمختلفات بالجواهر والاعراض
بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس ولانسلم تعلق ببقية الادراكات بالمختلفات فان كل ادراك منها يتعلق
بنوع من الاعراض فلم يطرد الدليل وأجاب بعض الاصحاب بان هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية
فيمتنع تعلقها به تعالى بخلاف الرؤية ولقائل أن يقول على هذا ان صح اثبات الرؤية بدون اشتراط
بنية مخصوصة وانبعثت أشعة واتصالها بالمرئى وان المرئى في غير جهة من الرأى وان جميع ذلك شروط

في العادة لاني العقل فما المانع من تعلق هذه الادراكات بدون الاتصالات وان تلك الاتصالات شرط في العادة لاني العقل قوله في السؤال الثالث عشر لو كان المصحح هو الوجود لم ندرك اختلاف الاشياء قلنا اذا شاهدنا وجود شيء أدركنا ذلك منه شيئا لادراك وجوده كما قالت البهيمية ان الرؤية تتعلق بأخص وصف الشيء ويتبعها العلم بوجوده مع حكمهم بان الحال لا يوصف بانها معلومة وان لم تكن معلومة فكيف يقضى بانها مدركة بالحس فان قالوا ما صرنا اليه أدخل في القول فان العلم بالأخص يستلزم العلم بالأعم والوجود أعم وما صرتم اليه غير لازم في العقل وهو ان ادراك الأعم وهو الوجود يتبعه ادراك الأخص قلنا العلم بالأخص انما يستلزم العلم بالأعم الذاتي أما الأعم العارض فغير مستلزم له والوجود عندكم عارض على الماهيات فانكم أثبتتموها في العدم عريه عن الوجود ثم زعمتم أن الوجود يعرض لها من الفاعل المختار فاذا لم يلزم من ادراك ماهية ما يتميزها على أصواتكم ادراك كونها موجودة اما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتنا ثبوتا معاومتي انتفيا انتفيا معا واذا كان كذلك فلا مانع انه متى أدرك أحدهما أدرك الآخر ونحن لاندعي ذلك لزوما عقليا بل بمجرد العادة وأقبح هذه الاسئلة منع أصل التعليل والنقض بمقيدة الادراكات فن ثم اعتمد بعض الاصحاب في الجواز على السمع وأنا أقول ان هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهي انهم بنوا الامر فيها على أن الرؤية لا بد لها من مصحح والمصحح هو ما لا يثبت الشيء الا مع ثبوته كالحياة بالنسبة الى العلم والعلم بالنسبة الى الارادة ولا يلزم من وجود مصحح وجود ما هو مصحح له فاذا المصحح من قبيل الشروط لامن قبيل العمل وقد اعتمدوا في تعيين الوجود على الزام العمل من امتناع التعليل بالعدم وجوب تعليل المشترك بغلة مشتركة وجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشيء الواحد يصح أن يكون مشروطا بأشياء ويصح أن يكون شرطا في أشياء والشرط لا يؤثر في المشروط فيصح أن يكون وجودا وعدمه ما ثم قرر احتجاج أبي الحسن على جواز الرؤية بالسمع بقول الحكيم عليه السلام بما تقدم ذكره وزاد قالوا انما سأل لقومه لانفسه لانه عالم بامتناعه عليه قلنا لو كان كذلك لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز ألا ترى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم آلهة يعمل الجواب فقال انكم قوم تجهلون قالوا سأل خلق علم ضروري لماعلمه بالنظر قلنا العلوم بعد حصولها كلها ضرورية فلامعنى لطلب تحصيل الحاصل ثم قرر هذا الدليل من وجه ثان ونسبه للفخر بانه علق رؤيته على استقرار الجبل على ما سبق بيانه وزاد ولا رد عليه انه لا يلزم من كونه ممكنا في نفس الامر أن يكون ممكنا مع تقدير التجلي فان الممكن في نفسه قد يمنع لغيره كيف وسباق الآية يدل على خلاف ما ذكره فان المفهوم منه التنبيه على غاية البعد وهو كقوله حتى يلج الجبل في سم الخطايا ثم قال وأقرب من هذا كله ان الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين في الدار الآخرة وقوله حق ووعده صدق ولا يقع الاجتزاف لكل ما يدل من السمع على انه سيقع بدل على جواره ثم قال وزعموا في جواب موسى الحكيم عليه السلام ان تراني ان لن تقتضي النفي على التأيد قلنا لان ادل الاعلى مجرد النفي في الاستقبال ولا اشعار لها بالتأيد بدليل قوله تعالى في عدم معنى اليهود الموت ولن يتموه أبدا بما قدمت أيديهم وهم يتموه في النار ولو سلم اشعارها بالتأيد فهو بحسب ما سأله الحكيم وهو انما يسأل رؤية في الدنيا فلا ينبغي ذلك وقوع الرؤية في الآخرة

*** (فصل) *** قال النسفي في شرح العمدة زعمت طائفة من مشيقي الرؤية باستحالة رؤيته تعالى في المنام لان ما يرى في المنام خيال ومثال والله يتعالى عن ذلك ولان النوم حدث فلا يليق حالة الحدث بهذه الكرامة وجوزها بعض أصحابنا بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه في البقعة تمسكا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم رأيت ربي في المنام البارحة وتشبنا بالحصى عن السلف فانه روي

عن أبي يزيد انه قال رأيت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك وتعال ورأى
أجد بن خضرويه ربه في المنام فقال يا أجد كل الناس يطلبون مني الا أبا يزيد فانه يطلبني ورأى
عن أجد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرمانى ومحمد بن علي الترمذى والعلامة شمس
الائمة السكردرى رحمهم الله انهم رأوه وقد حكى لى متعلم زاهد كان يختلف الى بخارى انه رآه وقد رأيت
فيها شابا متعبدا لا يختلط بالناس وكان يرى في الليالي فسألت عن حاله فقالوا انه رأى ربه ولان ما جاز
رؤيته في ذات لا يختلف بين النوم واليقظة وذلك لان الرأى في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع
مشاهدة يحصل في النوم واذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام أعبد الله كأنك تراه
فلان يجوز في النوم والروح في حالة النوم أصفى أولى والرأى في النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث
وقولهم ما يرى في النوم خيال ومثال لانسلم بانه منحصر في ذلك وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة
ان ما يرى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر والبارى منزّه عن ذلك فلا يرى فكل ما أجبنا لهم ثم
فهو جواب لكم

*(فصل) قال النسفى المعدم ليس بمرئى كما انه ليس بشئ وهاتان مسئلتان أما الاولى فقد جرت
المناطرة فيها بين الامام الزاهد نور الدين الصابونى والشيخ رشيد الدين فقال الامام الطريق فيه النقل
والعقل أما النقل فتدأفى أئمة سمرقند وبخارى على انه غير مرئى وقد ذكر الامام الزاهد الصفارى في
آخر كتاب التلخيص على أن المعدم مستحيل الرؤية وكذا المفسرون ذكروا في التفاسير أن المعدم لا يصلح
أن يكون مرئى الله تعالى وكذا قول الساف من الاشعرية والماتريدية ان الوجود علة جواز الرؤية
ناطق بهذا اذ العلة العقلية شرطها أن تكون مطردة منعكسة وأما العقل فلان الشعر الاسود بياضه
معدم في الحال لا يخلو اما أن يراه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لا فيحصل فان رآه في هذا الشعر فقد
رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال وان رآه لا في محل فهو محال والمحال ليس بمرئى اجزاء وكذا
في الشخص الحي ان رأى موته فيه فقد رآه حيا وميتا في زمان واحد وان رآه في شخص آخر فيكون
الموت صفة ذلك الشخص وان لا في محل فكلما مر قال الشيخ فان كانت موجودة في الازل على هذه
الهيئات وكان الله رائيا لها في الازل كما هو راعا لها في الحال قال الامام هذا قول يقدم العالم لانك صرحنا بانها
موجودة في الازل وان قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لان المحدث لا يكون موجودا في الازل فانها
لو كانت موجودة في الازل لكان ايجاد البارى اياها ايجادا للموجود ولان المحدثات لو كانت موجودة في علم
الله تعالى لكان الله تعالى رائيا للموجود لا للمعدم وهذا بعزل عن الخلاف والخلاف انما وقع في رؤية
المعدم قال الشيخ الرؤية صفة الله تعالى وهى كاملة غير قاصرة كسائر صفاته ولولم يكن المعدم
مرئيا له لتطرق العصور في صفته وهو منزّه عنه قال الامام نعم لاقصور في صفته لكن الواحد تحت صفاته
مالا تستحيل اضافته اليه لاما لا تستحيل فالقدرة صفة الله تعالى ثم ما يستحيل أن يكون مقدورا لا يستقيم
اضافة القدرة اليه كذات الله تعالى وصفاته والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين فكذا
هنا رؤية كاملة ولكن المعدم لما لم يصلح أن يكون مرئيا لا تستقيم اضافة رؤيته اليه قال الشيخ لما
كان البارى قد عاين صفاته كانت رؤيته قديمة فلو لم تكن المحدثات مرئية له في الازل والخلق صفة قديمة
له والخلق لم يكن في الازل وحين أوجده صار مخلوقا له بعد ان لم يكن مخلوقا له في حال العدم ولم يقع التغير في
صفته الخلق هكذا هذه المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرئية له لاستحالة رؤيته وحين وجدت صارت
مرئية له ولا يقع التغير في صفته واعلم اننا نقول انه تعالى راعا للعالم في الازل ولا نكأنقول انه رأى في الازل
لاننا قلنا بانه راعا للعالم في الازل لاقتضى وجود العالم في الازل وهو محال وحين وجد العالم نقول بانه خالق
للعالم وهذا التغير وقع في المضاف اليه لا في المضاف قال الشيخ اذا جاز أن يكون العالم معلوما له في الازل وان

لم يكن موجودا فلم لا يجوز أن يكون مرثياله في الازل وان لم يكن موجودا قال الامام قياس الرؤية على العلم لا يستقيم لان العلم يتعلق بالمعدوم والموجود وأما الرؤية فلا تتعلق بالماوجود فلما آل البحث الى هذا رجح الشيخ وقال ان المعدوم ليس بمرتبة وهذه الاسئلة والاجوبة كانت بالفارسية فنقلتها بالعربية قلت وقد نقلت هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة فليتأمل الناظر فيه ثم قال وأما المسئلة الثالثة فنقول ان المعدوم اذا كان ممنوع الوجود فقد انتفى على انه نفي محض وليس بشئ ولا بذات وأما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال أصحابنا انه قبل الوجود نفي محض وليس بشئ ولا بذات وهو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة وقال جهو والمعتزلة انها ماهيات وحقائق وذوات حالية وجودها وعدمها والحاصل انه لا يمكن تقرير الماهيات منفكة عن صفة الوجود عندئذ لان الماهيات لو كانت متقرررة حال عدمها لسكانت موجودة حال عدمها فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وهو محال وهذا لان الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لسكانت متشاركة في كونها متحققة خارج الذهن أمر مشترك كإثباته على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقق فيلزم أن يكون حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود واحتجوا بأن المعدومات متميزة في أنفسها وكل ما يتميز بعضه عن البعض فهي حقائق متعينة في أنفسها ولا معنى لقولنا المعدوم شيء الا هذا وهذا لاننا نعلم ان غدا تطلع الشمس من مشرقها لا من مغربها وهوان الطلوع عين معدومة في الحال ونحن نعلم الآن امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات والدليل على ان كل متميز ثابت متحقق لان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها امتاز عن الآخر ومالم تكن حقيقة متميزة متقرررة فامتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز والجواب ان ما ذكرتم منقوض بالمتمتعات فاننا نقول شريك الاله محال والجميع بين الوجود وعدم متمتع وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال وتميز بين كل واحد منهما مع ان هذه المتمتعات نفي محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيات بالاتفاق ولان الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء فلو كانت ثابتة في الازل لسكانت موجودة فيه وهو محال وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم عند وجودها وتمسكهم بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون وقوله ولا نقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله حيث سمى ما سيكون أو سيفعله غدا شيئا ليس بشئ لان هذا من قبيل اطلاق اسم الشيء باسم ما يؤل اليه على ان هذا يقتضي اطلاق الشيء على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتا وماهية وحقيقة وعرض وحركة وأنتم قائلون بذلك كله وكان ما ذكرتم من النقوض محتملا والله أعلم (الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد) ان قلت لم آخر المصنف لتوحيد مع انه المقصود الاله الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد وهو اعتقاد الوحدة في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسرما عقد عليه الاصول السابقة أوصافا للباري سبحانه كل منها من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقدمها اليه علم ما توحده به ذاته تعالى من سائر الذوات من الازلية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم ان الوحدة تكلف بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشبهة والباري تعالى واحد بكل المعنيين أيضا أما الاول فله تعالى عن الوصف بالسكمية والتركب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فخاصة انتفاء المشابهة له تعالى بسائر الوجود حتى يستحيل أن يوجد واجباً فأكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل وقوله (لا شريك له) الشريك فاعيل من الشراكة وهو كون الشيء بحيث يتحد مع غيره في شئ موضوعا كان أو مجزوا لصفة أو موصوفا متعلقا أو اثرا ثم أكد بقوله (فرد) أي منفرد بصفات الجلال وصفات الكرام (لان الله) أي لاشيئه له ثم ان الوحدةانية هي الصفة الخامسة من الصفات السلبية كما أثرنا اليه

جازان يرى كذلك * (الاصل
العاشر) * العلم بان الله
عز وجل واحد لا شريك له
فرد لاندله

أولاهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والافعال فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتا مركبة من جواهر واعراض والتعدد المنفصل بأن تكون ذات تماثل ذاته ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية ووحدانية الافعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو إيجاد لغسيرة تعالى من الممكنات واليه أشار بقوله (انفرد بالخلق والابداع واستبد) أي استقل (بالإيجاد والاختراع) وقد تقدم ان الاختراع خاص بالله عز وجل والفعل بالمطلق على القديم والحادث لأنه في حق الله تعالى حقيقة لانه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فعبارة عن مباشرة عن مباشرة للاشياء وتحريكهم لها والإيجاد والخلق أيضا خاصان بالله تعالى (لامثل له يشابهه ويساويه) المثل هو ما يسد مسد الشيء وقد يقال للذي يشاركه في الصفات النفسية وقد يقال هو الذي يشارك الشيء فيما يجب ويجوز ويستحيل (ولاضدله) في ملكه (فيتنازعه ويناويه) أي يعارضه والمناوأة والمنازعة يكونان على سبيل المعاندة والمعادنة هي كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما نقيض لازم الآخر وقد يقال انه يفهم من سياق المصنف ان الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة نفي الكثرة في ذاته ونفي النظر في ذاته وصفاته وانفراده بالخلق والاختراع وفي عبارة بعض المتأخرين الوحدانية عدم الاثنينية في الذات العلية والصفات والافعال وان شئت قلت هو نفي الكمية المتصلة والمنفصلة ونفي الشريك في الافعال عموما بفعل الافعال مندرجة تحت عدم وجعل نفي الشريك في الافعال عموما معطوفا على نفي الكمية المتصلة والمنفصلة فاقضى انه ليس منهما فليتأمل وإذا جعلنا الوحدانية مجموع تلك الامور لأن كل واحد منها يتحقق به الوحدانية فيقال ان اشتمال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتمال الكل على أجزائه ولا الكل على جزئياته أما الأول فهو مناف لقول بعض المتأخرين بأن الوحدانية عدم الاثنينية فجعلها شيئا واحدا وهو العدم المضاف الى تلك الامور فتلك الامور ليست بأجزاء لها وأما الثاني فظاهر لعدم وجود ضابط تقسيم الكل الى جزئياته من صدق اسم المقسم على كل من الاقسام فلا يصح هنا أن يقال نفي الكثرة عن الذات ووحدانية الخ أشار لذلك الشهاب الغنبي في حاشية أم البراهين

(فصل) * قال السفوسي في شرح الكبير ما حاصله ان عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الأول ما لا يثبت الا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وارادته وحياته اذ لو استدلل بالسمع على هذه العقود لزم الدور الثاني ما لا يثبت الا بالسمع وهو كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال المالكين والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك لان غاية ما يدرك العقل من هذه الامور جوازها أما وقوعها فلا طريق له الا بالسمع الثالث ما يثبت بالامرين بحيث يستقل كل منهما بالدلالة وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الامور التي أخبر الشرع بوقوعها وكحدوث العالم وقد اختلف في معرفة الوحدانية هل هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل من السمع والعقل وقيل بل هي من القسم الاول الذي لا يثبت الا بالعقل قال والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد الى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع وحده فقيل نعم وقيل لا والاول رأي امام الحرمين والفخر الرازي والثاني رأي بعض المحققين واليه مال شرف الدين ابن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اه قال الغنبي فأنت ترى الشيخ قد مال الى عدم صحة الاستناد الى السمع وحده في معرفة الوحدانية لكن ينبغي أن يتيقظ ان هذا الخلاف هل هو جاري في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الافعال أو هو خاص ببعضها يحتاج الى تأمل وقال الجلال الدواني اعلم أن التوحيد اما بخصر وجوب الوجود أو بخصر الخالقية أو بخصر المعبودية قال ولقد دمرت الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد

انفرد بالخلق والابداع واستبد بالإيجاد والاختراع لامثل له يساهمه ويساويه ولاضدله فينازعه ويناويه

الواجب لكان مجموعهما مكالا احتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما أما الأول فلا يستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه وأما الثاني والثالث فلا امتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني أشير اليه في الآية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز أن يتقعا فلا يلزم الفساد والثالث وهو حصر المعبودية وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكفين أو لا الى هذا التوحيد ونهوه عن الاشراك بالله في العبادة قال الله تعالى أن عبدون ما تخشون والله خلقكم وما تعملون اه وبه تعلم تفصيل ما أجل في كلام الشيخ السنوسي آتفا في اعتماده على ما مال اليه ابن التلمساني

(فصل) * وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد ففي شرح الكبرى للسنوسي نقلا عن ابن التلمساني التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وفي شرح الوسطى حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشركة في الالهية ونحوها وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية مثل ذلك زاد وأراد بالالهية وجوب الوجود والقدم الذي أوتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني والقيام بنفسه وقال بعض المحققين حقيقة اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وقال ذو النون حقيقة التوحيد أن تعلم ان قدرة الله تعالى في الاشياء بلا علاج وصنعه بلا ضراجه وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وقال بعضهم من ترك أربعا كمل توحيده وهي كيف ومتى وأين وكه فالأول سؤال عن الكيفية وجوابه ليس كذلكه شي والثاني سؤال عن الزمان وجوابه ليس يتقيد بزمان والثالث سؤال عن المكان وجوابه ليس يتقيد بمكان والرابع سؤال عن العدد وجوابه هو الواحد الاحد ثم شرع المصنف في الاستدلال على الوحدة انية فقال (وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وهل هذا البرهان اقناعي أو قطعي يأتي الخلاف فيه (وبيانه) أي البرهان وهو الآية أي بيان وجه دلالتها (انه لو كانا اثنين) أي لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالهية التي منها الارادة وتمام القدرة (وأراد أحدهما أمرا) قال الثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقصورا قد قصرت قدرته (مقهورا عاجزا) ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعتها كان الثاني قويا قاهرا وكان الأول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا وفي بعض النسخ قاهرا ويسمى هذا البرهان عند القوم برهان التنازع ويقال له أيضا برهان التطارد وقد اختلفت عبارات القوم في تقرير هذا البرهان بعبارة مختلفة فقال شيخ مشايخنا في أملايه على البخاري مانصه انه قد قام البرهان القاطع على وجوب عموم قدرته وادابته لجميع الممكنات فلو قدر موجوده من القدرة على إيجاد ممكن تامثل ماله تعالى لم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الآخر الواحد أثرين لان المسئلة مفروضة نهما لا ينقسم كالجوهر الفرد فلا بد من عجزهما ان لم يوجد بهما ومن عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لم عجزهما في هذا الممكن لم عجزهما في سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف الحس والعيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أي بين واليه الاشارة بالآية وقال ابن القشيري في التذكرة الشريفة الدليل على وحدانيته تعالى انه لو كان للعالم صانعان فصاعدا لم يحل اما أن يكونا قادرين فلو كانا قادرين على الكمال لجاز في العقول تماثلهما بان يريد أحدهما بقاء الجسم في حالة معينة ويريد الآخر فناءه في تلك الحالة فاذا قدر على تنفيذ ارادتهما أدى ذلك الى المحال وهو أن يكون الجسم الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة وما أدى الى المحال فهو محال وان كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزا فالعاجز لا يصلح للالهية لانا نبينا ان الصانع قديم وعجز قديم محال لان العجز لا يكون الا عن فعل بعجزه وما لم يتصور الفعل لم يتصور

وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيانه انه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعتها كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا

العجز وتقدير الفعل في الازل محال وان لم يكونا قادرين على السكال فافترض الدليل في أن يريد أحدهما
 وجود جوهر ويريد الآخر أن لا يوجد هذا اذا لم يقدر أحدهما على شيء من الاعراض فلنفترض الدليل
 في أن يريد الآخر تحضره ويدكر الدليل بأسره اه وقال امام الحرمين في مع الادلة الدليل على وحدانية
 الاله انما لقدرونا الهين وفرضنا عرضين فان جوزنا ارادة أحدهما لحد الضدين وارادة الثاني للثاني استحالة
 نفوذ ارادتهما واستحالة أن لا تنفذ ارادتهما جميعا لامتناع وجود الضدين والخلو منهما وان نفذت ارادة
 أحدهما كان الثاني مغلوبا مستكرها وان لم يجز اختلافهما في الارادة كان محالا إذ وجود أحدهما
 ووجود صفاته يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفراد والعجز منقطع عن
 رتبة الالهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقض أحكامهما من تقدير قادر بن على السكال وقال شارحه
 ابن التلمساني مانصه الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والبارى تعالى واحدي ذاته لا انقسام له
 ووحداني صفاته لا نظيره واحدي الهية ومالكه وتبديه لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره والغرض
 من هذا الفصل إقامة الدليل على استحالة موجودين بوصف كل واحد منهما بالالهية والاله هو العام القدوة
 العام الارادة العام العلم وسائر الصفات الذي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلو فرضنا الهين بهذا النعت
 وقدرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلوعنهما كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه والآخر
 تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الآخر اعدامه فلا يخفى لو ما أن ينفذ مراده مامعا أولا ومراد
 أحدهما دون الآخر ولا مزيد في العقل على هذه القسمة فان نفذ مرادهما لزم أن يكون الجسم ساكنا
 متحركا حيا ميتا في حالة واحدة وذلك محال لانه جمع بين الضدين وان لم ينفذ مرادهما لزم الخلوعن المتقابلين
 ويلزم قصورهما معا ونقصهما لعدم نفوذ ارادتهما وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ
 الارادة هو الاله الحق والثاني عاجز ناقص من رتبة الالهية ثم قال وهذا الدلالة هي التي أرشد اليها
 الكتاب العزيز بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا اه وقال النسفي في شرح العمدة تقرير بدلالة
 التمانع التي عول عليها جمهور المتكلمين هو انه ان فرض الهان قادران متمثلان في صفات الالهية يؤدي
 الى اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتمثلين أو عجز أحدهما والكل محال وما يؤدي الى المحال محال
 وهذا لان فرضنا الهين قادرين على جميع المقدورات فان أراد أحدهما أن يخلق في شخص حياة والآخر
 أراد أن يخلق فيه موتا فان حصل مرادهما لزم الجمع بين الضدين وان تعطلت ارادتهما لم يحصل في المحل
 لا هذا ولا ذاك ثبت عجز كل واحد عنهما لتعطل ارادته وامتناع ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه اذ لو ارادة
 صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر كان الذي
 تعطلت ارادته عاجزا والعجز مستحيل أن يكون الهالان العجز من مراتب الحدوث اه وقال البكي
 في شرح الحاجبية عمدة الاشاعة في اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمانع وحاصله
 أن يقال صانع العالم واحد بمعنى انه ليس مؤلفا من أجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم نفي السكم أعني المقدار
 عنه وانه واحد بمعنى انه لا ثاني له فيلزم نفي السكم المنفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاول فقد تقدم وأما
 الثاني فلانه لو كان صانع العالم أكثر من واحد لزم أن لا يوجد شيء من العالم والتالي باطل بالضرورة
 فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه على ذلك التقدير لو أراد أحدا لا الهة وجود شيء من العالم فاما أن يريد
 الآخر وجوده أم لا وعلى ذلك فاما أن يريد العدم أم لا يريد لا عدما ولا وجودا والتالي باطل بأقسامه
 فالمقدم مثله اما الملازمة فلضرورة الحصر وأما بالان الثاني فالقسم الاول وهو أن يريد الآخر وجود
 فهو محال لما يؤدي اليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدور واحد بين قادرين أن نفذت ارادتهما
 والعجز والترجيع من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما والعجز بخالفة الواقع أو وقوع الممكن بنفسه
 ان لم تنفذ ارادة واحد منهما أو ألقسم اشائي وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضا لما يؤدي اليه

من اجتماع النقيضين ان نفذت اهما أو ارتفعا معا ان لم تنفذا مع العجز والرجوع من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما وأما القسم الثالث وهو أن لا يريد الاخر وجودا ولا عدما فعدم ارادته لا يخلو أما أن يكون لاجل ارادة الاخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجى أحد المثلين أولا لاجلها فإرادته للوجود أو لعدم ممكنة الوقوع على ذلك التقدير وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيفرض وقوع ارادته لاحدهما لكن ارادته محال على ذلك التقدير فيكون محالا وما استلزم المحال فهو محال فالله الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب اه قلت وهذا السياق الذي أورده فيه خلط برهان التمانع مع برهان التوارد والالية محمولة على كل منهما ولكن لم يشر إلى برهان التوارد أحد الا الكسبتي في شرح العقائد النسبية ونص تحريره انه لو وجد الهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات وعلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فالما أن لا يستند اليهما معا فلا يكون واحدا منهما الهان أو الى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو الى أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحته المبدئية مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى أحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الاخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يمسك به في شمول قدرته تعالى وفي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اه وقد ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي في عقيدته و أبو الخير القزويني في صححة الحق والامام نور الدين الصابوني في عمده وابن فورك في المدخل الاوسط بنحوهما تقدم من السياقات بأدنى مخالفة في التعبير ولم أنقيد بآراء تلك النصوص اذ كان ما لها الى ما سقت من عبارات المذكورين أولا

* (فصل) * قال السعد في شرح المقاصد ان أريد بالفساد في الالية عدم التكوّن فتقرر به أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن السماء والارض لان تتكوّنهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلا متنازع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه يلزم ترجيح بلا مرجح وان أريد به الخروج عما هو عليه من النظام فتقرر به انه لو تعدد الاله لكان بينهما التمانع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الشكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار اه وقد اقتصر الخيال في حاشيته على العقائد على الجملة الاولى منها الى قوله بلا مرجح وقال ورد عليه ان التردد على تقدير التمانع الفرضي فينبذ برد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الإطلاق فينبذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجهه يكون للقدرة الاخرى مدخل كافي أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الاخر أو يفوض ارادته تكوين الامور الى الاخر فلا استحالة فيه اه

* (فصل) * قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما رأيت الامام أبو منصور التميمي في الاسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة وشرط في برهان التمانع شروطا لم أر من تعرض لها من المتكلمين ونحن نورد لك كلامه بهما لكيكون تبصرة للنظر يستفيد منه ولغاية هذا الكتاب بما لا يوجد في أكثر البلاد فنقول قال في بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع ومما يدل على ذلك انه اذا ثبت لنا حدوث العالم وثبت انه لا بد له من محدث لاستحالة وجود فعل بلا فاعل كاستحالة وجود ضرب بلا ضارب ووجود نسخ وكلمة بلا ناسخ وكاتب كان اثبات محدث واحد لجميع الحوادث صحيحا وكانت الاعداد ما زاد عليه متعارضة فلو جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجاز أربعة وأكثر منها لا الى نهاية ولا يلزمنا على هذا الدليل اذا أوجبنا صانعا واحدا ان نجيز أكثر منه

لان الواحد أوجبه الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا يوجبها دليل لان
الصنع لا يقتضي أكثر من صانع واحد ودليل آخر هو انه لو جاز أن يكون للعقلاء والجمادات وسائر
الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء الى معرفة صانعه بعينه ليعبده
بعينه ويشكره على انعامه عليه ولم يكن صانعه قادرا على تعريفه اياه وانه هو الذي صنعه دون غيره
لان غيره قد يصنع مثل صنعه وفي هذا تعجز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل ما يدل عليه والعاخر
لا يكون الها صانعا ودليل ثالث لو كان للأجسام صانعان أو أكثر لم يخل أن يكون كل جزء من العالم
فعلهما جميعا أو يكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين
محدثين له لانه باختراع أحدهما يوجد فلا معنى للاختراع الآخر منهما له ولان قدرة كل واحد منهما
ان كانت لاتصلح للاختراع الشئ الأما مع قدرة الآخر استحالة صلاحهما مجموعتين لاختراعه لان ما يصلح
للاختراع مع ما لا يصلح للاختراع لا يقع بهما الاختراع لان ما استحالة في الآخر لم يتغير بالاجتماع وما وجب
في الآخر لم يتغير بالاجتماع وليس كالخمر يحملها الجماعة ولا يحملها كل واحد منهما ولا كجواز الكذب
على الآخر وانتفاؤه عن أهل التواتر لان هذا من باب الجواز في الآخر وما كان في الآخر على طرفي
جواز جاز أن يتغير حكمه في الاجتماع وما لزم في الآخر طريقة واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة وان
كان كل واحد من الصانعين فاعلا لبعض العالم دون بعض لم يخل من أن يكون فعل كل واحد منهما
من جنس فعل الآخر أو خلافا فان اختلف فعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلا للأجسام والآخر فاعلا
للأعراض لم يجز اختصاص قدرة أحدهما بالأجسام دون الأعراض الا بمخصص يخصصها بهما وهذا يقتضي
حدوث قدرتهما والقدرة المحدث لا تحدث في ذات الاله القديم لان القديم لا يجوز أن يكون محلا للحوادث
وان كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقد ركل واحد منهما على مثل ما قدر عليه الآخر
من الأجسام والأعراض لم يخل من أن يكون مقدر كل واحد منهما مقدور الآخر وغيره وان كان
من جنسه فان كان مقدورات كل واحد منهما هي بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا
في ارادة ايقاع مقدور واحد لوجب حدوثه منهما ويستحيل وقوع حدث من محدثين كما يستحيل وقوع
حركة واحدة من متحركين فان كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر مع كونهما من
جنسها فهو محال لان كل شئيين من جنس واحد متماثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على
الآخر وهذا يقتضي اذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضا به وان تتعلق
قدرته بمقدور الآخر لانه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته واذا وجب هذا وآل الامر الى
اشتراكهما في المقدورات كلها أدى الى ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما
نجيز وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدرة الاله سبحانه لانا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين بل
قلنا ان حدوثه كان بقدرة واحدة وهي قدرة الاله واكتسابه بقدرة واحدة وهي قدرة المكتسب له
وكان يصح حدوثه بقدرة الاله بغيره مكتسب المكتسب فبان الفرق بينهما ودليل رابع وهو انه لو كان
للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرا على احداث كل ما يحدثه الآخر فلا يخلو اذا أحدث أحدهما
جسما أو عرضا أن يكون الآخر قادرا على احداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أو لا يكون
قادرا عليه فان قدر عليه قدر على احداث ما هو موجود حادث وهذا محال وان خرج عن كونه قادرا
عليه فصاحبه هو الذي منعه من ايجاد مقدوره وأخرجته عن القدرة عليه وهذا يوجب أن يكون
ممنوعا والممنوع العاخر لا يكون الها صانعا ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لان الواحد لا يكون
ممنوع نفسه وقد يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه ويجوز أن يريد خلاف
مراد غيره والثمان انما يصح مع الاختلاف في المراد ودليل خامس وهو انه لا بد للصانع من أن يكون

حيا قادرا عالما مريدا مختارا ومن نازع في هذه الصفات للصانع بنينا الكلام معه عليها فاذا ثبت وصف الصانع بما ذكرناه قلنا لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حيا قادرا عالما مريدا مختارا والمختار ان يجوز اختلافهما في الاختيار لان كل واحد منهما غير مجبر على موافقة الآخر في اختياره فاذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر لم يحل من أن يتم مرادهما أو لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر ومحال تمام مرادهما لتضادهما وان لم يتم مرادهما فهما عاجزان وان تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر فان الذي لم يتم مراده عاجز ولا يكون المعجز الها ولا قديما وهذه الدلالة معروفة عند الموحدين بدلالة التامع ولها شروط منها تفسير معنى التامع وهو تفاعل من المنع وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه والشرط الثاني هو العلم بأن التامع بين القادرين انما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بان يريد ما يكرهه صاحبه فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعا عن ايقاع مراده وزعم بعض القدرية أن التامع يقع في الفعلين المقدورين لقادرين بان يفعل أحدهما مقدوره في محل يمنع به القادر الآخر عن ايقاع مقدوره فيه ويلزمهم على هذا الاصل أن يكون الباري سبحانه ممنوعا من فعل السكون في محل قدرة غيره عندهم فيه حركة وهذا فاسد فما يؤدي اليه مثله والشرط الثالث أن الحيين القادرين المتصرفين بأرادتين لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لان الذي ينفي ارادة أحدهما ليس هو الثاني لارادة الآخر لان الشئيين لا يتضادان في محلي ولولا جواز اختلاف المرادين في المراد لما صح التامع بينهما والشرط الرابع ان التامع بين القادرين لا يصح الا بعد أن يكون محل فعلهما واحدا لولا ذلك لصح من أحدهما أن يقع في محل فعلا ويوقع الآخر خلافه في محل آخر خلافه في محل آخر لمتضادين لا يتضادان في محلي كالسواد والبياض في محلي والشرط الخامس العلم بان ارادة أحدهما يجب أن تكون بحيث لا يصح وجود ارادة الآخر منه اذ لو كان محل ارادتهما واحدا لوجب أن يصيرا معا مرادين بأرادة واحدة ولم يختلفا حينئذ في المراد لوجب كون كل واحد مريدا لما يريد الآخر بأرادته والشرط السادس العلم بان ارادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مراده لانه لو كانت الارادة من المراد لكان كلما أراد أحدهما شيئا حصل مراده في حال كونه مريدا ولم يصير ممنوعا عن مراده بحال والشرط السابع العلم بان التامعين يجب أن يكون ارادة كل واحد منهما قبل مراده لان ارادته لو حصلت مع مراده لما صح منعه عن مراده لان الحى لا يكون ممنوعا من فعل ما قد وجد ولا يقع التامع بين التامعين في المراد ممنوعا عن تمام مراده عاجزا عنه والعاجز لا يجوز أن يكون قديما والدليل على استحالة وجود قديم عاجز ان الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه فلو صح كون قديم عاجز معه وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادرا بقدرة والعاجز يكون عاجزا بعجز لوجب أن يكون اختصاص أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر الاوصاف التي استحقها لانفسها بمخصص خصهما أو خص أحدهما بأحدى الصفتين وذلك يقتضي قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثا غير قديم فهذا وجه بيان دلالة التامع على التوحيد اه سياق الشيخ أبي منصور التميمي وقال الشيخ نور الدين الصابوني البخاري فان قيل اذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحياة في جسم يوافقه في ذلك ولا يخالفه بأرادة الموت فيه خصوصا على أصلكم أن الارادة تلازم العلم قلنا هذه الموافقة بينهما لا يتخللها أن تقع ضرورة أو اختيارا ان قلت ضرورة كإن كل واحد منهما مضطرا الى موافقة صاحبه فيكونان عاجزين وان قلت اختيارا يمكن تقدير الاختلاف بينهما فيتوجه التقسيم وأما أن الارادة تلازم العلم فعندنا الارادة تلازم الفعل دون العلم بدليل ان ذات الله تعالى وصفاته معلوم له وليست بمراد له وكذا المعدوم الذي ليس بوجود

تعلم اذا وجد كيف يوجد معلوم له وليس بمراد له اه وقال النسفي في شرح العمدة فان قيل هذه الاقسام انما تنفر على وقوع المخالفة في الالهي فلم لا يجوز فرض الهين متوافقين في الارادة بحيث يمنع وقوع المخالفة بينهما على انا نفرضهما حكيمين عالين بجميع المعلومات فلا يخالفان سلما انه يصح وقوع الموافقة بينهما لكن المحال ان التزموها انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة فسام تثبتوا ان هذه المخالفة تدخل في الوجود ولا محالة لا يتم دليلكم قلت الموافقة بينهما ان كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزهما واضطرارهما الى الموافقة وان كانت عن اختيار فيمكن تقدير الخلاف بينهما فيتوجه التقسيم ولانه لو انفرد هذا لصحت منه ارادة الحياة ولو انفرد ذلك لصحت منه ارادة الموت فعذر اجتماعهما تنفي الصحتان لان كل واحد من الصحتين أزلى والازلى يتمتع زواله وقوله هذه المحالات انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة قلنا هنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو كانت المخالفة ممكنة لا يلزم من فرض وقوعها محال لكن المحال قد يلزم من فرض وقوعها وهذا نقول لو فرضنا الهين لسكانت المخالفة بينهما اما ان كانت ممكنة أو لم تكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين واذا لم يتصور اثبات الصانع للعالم كان الصانع واحدا ضرورة اه

* (فصل) * رجع الى تحقيق سياق المصنف وبيان لهذه الحجة هل هي قطعية تفيد القطع أو اقناعية تفيد الاقناع للمسترشد وان لم يفد الحقا للمجاهد وصرح كلام السعد في شرح العقائد التسفية انها اقناعية وفي آخره ما ينفيه كما سيأتي بيانه قال النكحل بن الهمام في المسامرة وتلميذه ابن أبي شريف في شرحه وقد جمعت بين عبارتهما بما حاصله وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان التوحيد لا لزوم الفساد المذكور في الآية وليس بيانا للآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد ولك أن تقول بل ما ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلائلها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمايع بناء على ما في الآية من الاشارة اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتعدد التعدد وتحقيق هذا المحل أن الكلام في اثبات التوحيد اما أن يكون مع الملى أو مع غيره والملى هنا هو الذي اعتقد حقيقة مله نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة اذ هو قاطع بان الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وما أخبر بوقوعه فهو واقع لا محالة لاستحالة الخلف في خبره تعالى وأما غير الملى فيلزمه ذلك أيضا جبرا أى من جهة الجبر أى القهر له أو علميا توجبه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع داخلية في مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ومثال العلوم العادية التي يحصل بها القطع كالعالم حال الغيبة عن جبل عهده ناه جبرانه بحجراته لا أن ينقلب ذهبامثلا وللدخول العلم العادى في مسمى العلم أجيب عن اراد خروجه عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تمييز الاحتمال متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها النقيض لجواز خرق العادة مع ان العلم العادى داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وتحرير الجواب ان احتمال النقيض في العلم العادى بمعنى انه لو فرض العقل خلافا لم يكن ذلك فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها وامكن لا يستلزم في شئ من طرفه محالا وذلك الاحتمال لهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه لان احتمال المان في هذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كفى الظن أو في المآل كفى الجهل المركب والتقليد ومنشوء ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الأول فثبتوا في العلم العادى ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب أعني بالموجب

العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن
الجازم المطابق للواقع لموجب اذا لموجب الذي يستند اليه الجزم اما حس أو عقل أو عادة وما ثبت فيه
الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان
العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة
كل الآخرة في كل جليل وحقير من الامور بل تأتي نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالملكية
والقهر لا تخفى كيف بالالهين والحال ان الاله يوصف بأقصى غايات الكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد
بالمالك والعلو على الآخرة كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض هذا أمر اذا توكل لا يكاد لنفس
يخطر نقيضه أصلاً فضلاً عن اخطار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر وعلى هذا
التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه وانما غلط من قال ان الآية حجة اقناعية من قبل انه اذا
خطر بباله النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلاً في العقل وينبى ما ذكرناه من انه لم يؤخذ في
مفهوم العلم القاطع استعماله النقيض بل المأخوذ فيه مجرد الجزم الكائن عن موجب بأن الطرف الآخر
المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستعمل وقوعه وبهذا يظهر ان الآية حجة برهانية
تحقيقية لا اقناعية قال ابن أبي شريف وقد صدر من الشيخ عبد اللطيف الكرماني وهو من معاصري
السعد تشنيع بليغ على قول السعد في شرحه على العقائد ان الآية حجة اقناعية والملازمة عادية أي
لاعقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى أن صاحب النبصرة كثر أبا
هاشم بقسده في دلالة الآية وما تقدم في كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير
معتبرة في البرهان ووجهه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول والملازمة العادية تتصل به اه قلت
وقال الخليلي في حاشيته على السعد والتحقيق في هذا المقام انه ان جل الآية على نفي التعدد للصانع مطلقاً
فهى حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اذ ليس المراد
التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما ما على سبيل الاجماع أو التوزيع
فيلزم انعدام السكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً لانه جزء على أو على تامة فيفسد العالم أي
لا يوجد هذا المحسوس كلا ولا بعضا ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن
يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم متكاملاً عن الوجود والالاممكن التماثل المستلزم للحال لان امكان
التماثل لازم لمجموع الامر من التمدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ
من الاشياء حتى لا يمكن التماثل المستلزم للحال اه يرجع لعبارة ابن أبي شريف قال واعلم ان العلامة
الحق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قد أجاب عن الاعتراض
والتمسك فيه بما رأيت أن أسوقه بالخط لا شتماله على فوائد قال رحمه الله الافاضة في الجواب على وجه يرشد
الى الصواب تتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رضي الله عنه بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع
وتوحيده تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقاً مستعملاً للادوية
على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افسادها أكثر من اصلاحها كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم
يكن على قدر وادراك العقول كان افساد العقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون
الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن يتحرك عقيدته بخبر
الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخالطته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين
أن يكون ذلك ايماناً بقدرة تلميذ أو يقين برهاني والخاص الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصير
على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والشك كون الذين فيهم نوع ذكاه
ولا تصل عتة ولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتكافى في معالجتهم بما أمكن من

السكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلالة البينة البرهانية لقصور عقولهم عن ادراك كمالان الالهتاء بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش بل تضرهم الادلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل وأما الفطن الذي لا يقنعه السكلام الخطابي فتجب المحاجنة معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشتمل الكفاية من العمارة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين علمتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية قاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة آيات القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراك كمالها بطريق العبارة تكميلا للمحجة على الخاصة والعامة على ما يشير لذلك قوله ولا يربط ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما واشارته قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاية أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى ان لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لما كان الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوى العقول السامية ان ما لا يكون في نفس الامر لازماً وقطعياً لا يصير بجعل الجاعل وتسميته اياه برهانا زعم ان تسميته قطعياً وبرهانا صلاية في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين هيئات هيئات فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً لا شتمال القرآن على الادلة القطعية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان التماس القطعي باجتماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين واجتزهما أو عجز أحدهما على ما بين في علم السكلام وكلاهما محالان عقلاً كما بين فيسبأ أيضاً التماسع الذي تدل عليه الاية بطريق العبارة بل التماسع قد يكون برهانياً وقد يكون خطابياً ولا ينبغي أن يتوهم ان كل تماسع عند المتكلمين برهان وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر حينئذ لا ينبغي أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم امتناع تعدد الالهة عقلاً فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد وانتفاء جواز الاتفاق على طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً وانما يستلزمه عادة والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليست امل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة ان قال ان دلالة الاية ظنية ونحو ذلك قال ابن أبي شريف ولا يخفى بعد معرفة ما قرره من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الاية دال على خطابي أي ظني ثم قال واعلم انه قد وقع للسعد أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله ووافق كلام شيخنا فانه قال في السكلام على العجزة مانصه وعند ظهور العجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور العجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولي الهداية والتوفيق

(فصل) * قد تقدم أن هذا المطلب مما يصعب فيه التمسك بالسمع وأدلت من السمع كثيرة منها

الآية التي سمعت ومنها قوله تعالى وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وقوله تعالى قل هو الله أحد ولا تعتنا الحق به أكد خبره بقوله والهمك اله واحد وشهادة بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو وقسم عليه بقوله والصفات صفاتي قوله ان الهكم لواحد وتكررت آي التهليل في القرآن في ست وثلاثين موضعاً منه وهي متمسك المحدث وزيد بأن الانبياء والرسل عليهم السلام انما بعثوا من أجل التوحيد ويستدل على ذلك بأحاديث وأما الصوفي فيقول بما تقدم وزيد إشارة بأن الكمال المطلق واحد ولو كان متعدد لما كان مطلقاً كان مقيداً ولو بنى ما يدخل تحت العدد معه عنه والا لا يكون الا كاملاً بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالله لا يتعدد ويقول أيضاً الله لو كان متعدد الزكان العدد ذاتياً له اذ لو لم يكن ذاتياً لكان لغيره ولو كان لغيره لاحتاج في تعدده الى الغير ولا شيء من المحتاج باله وباطل أن يكون التعدد ذاتياً لله والا كان موقوفاً على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفاً على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته وأيضاً كمال كل موجود في العالم بحصول حقيقة نوعه على التمام كالانسان مثلاً وحقيقة كل نوع على التمام واحدة وانما التعدد في الأشخاص ثم كل شخص وجوده بحصول شخصه وشخصه واحد فاذا لتلك شئ وحدة بشخصه دائماً أو وقتاً ما هوها اما نوعاً أو شخصاً وكل ما زاد على وحدته التي هوها واحد فهو وحدة لغيره فاذا جميع الموجودات كلها وحدات وهي كلها اثر للاله فالله واحد ومن هنا قيل

وفي كل شئ له آية * تدل على انه واحد

فقد ثبت ان صانع العالم واحد واذا كان واحداً فهو لا مثله بمثاله في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته لا من غير الممكنات والا لما كان واحداً ولا واجب الوجود لما يلزم من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والا لما كان ممكناً ضرورة ان ما يماثل الممكن يمكن لان المثلين هما المشترك كان في صفات وذلك كله محال وهو أحد المطالب الاعتقادية وهو متحصل ما تقدم في الصفات التنزيهية فاعرف ذلك والله أعلم * (تنبيه) ثبت مما تقدم ان الله هو الذي لا يماثله شئ وان نسبة الاشياء اليه على السوية وبهذا يمتل قول الجوس وكل من أثبت مؤثراً غير الله من علّة أو طبع أو ملك أو انس أو جن اذ دلالة التماثل تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثير النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم * (تكميل) قال في مقاصد الرجة صفات الله تعالى على أربعة أقسام اما سلبية محضة أو اضافة محضة أو حقيقة عارية عن الاضافة فيقال السلب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا متحيز ونحو ذلك ومثال الاضافة كونه أولاً وأخيراً وظاهراً وباطناً ومثال الحقيقة العارية من الاضافة الوجود والحياة ومثال الحقيقة التي تلزمها الاضافة العلم والقدرة والارادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدها الشيخ السنوسي وغيره خمسة القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية وحقيقة السلب نفى أمر لا يليق بالباري تعالى وهذا هو الصحيح المعقول المنقول وقال بعضهم السلبية منسوبة الى السلب على معنى ان السلب داخل في مفهومها من غير أن يكون هناك اداة سلب ويشهد له قول السنوسي يعني ان مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بولانا تعالى وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره وفي حاشية سيدي عبد القادر بن خدة الراشدي مانصه قوله سلبية أي مدلول كل واحدة سلبت أمر لا يليق بالباري تعالى ولم يقل سلبية لان السالب أعظم من السلب فيشكل سلبى سالب وليس كل سالب سلباً فبعض السالب سالبى كالسلب وبعض السالب ليس بسلبى كالمعاني مثلاً والفرق بينهما ان السلبى هو الامر الذي يدل على سلب ما ينافيه مطابقة كالأقدم مثلاً فانه يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحدوث مطابقة فكذلك سائر المسلمات وان دل على سلب منافية بالالتزام فهو السالب وليس كلفظ القدرة يدل على صفة يتأق بها إيجاد

كل ممكن واعدامه بالمطابقة ويدل على سلب العجز عنه بالالتزام الحاصل هو الذي يفسر بالسلب اه قال الشهاب الغنيمي بعد ان نقل هذه العبارة ولم أر هذا التفصيل والفرقة بين السلبى والسالب على هذا الوجه الا في كلام هذا الامام قلت وهو غريب ولا يخلو عن تسكف والاحسن ما تقدم تفسيره في كلام السنوسى وغيره اذ لا يحيد عنه وهذا ما وقع الاختيار عليه في شرح المباحث المتعلقة بالركن الاول ثم شرع المصنف رحمه الله تعالى في بيان الركن الثانى فقال

*** (الركن الثانى) ***

أى من الاركان الاربعة (العلم بصفات الله تعالى) اعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جار على الذات بحيث يحمل علمها كالحى والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك وبعضهم يسميها أحكاما ومنها ما هو ليس بجار ولا محمول على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص بالحياة والعلم والقدرة والارادة والكلام وغير ذلك واختلفت الاسعرة في اثبات الحال فنفاها منهم وهسم الاكثر فعنى القادر مثلا عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها فليس عند هؤلاء الا الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن الذات بالاشعر بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كالتة وتارة يعبر عن تلك المعانى بما يشعر بها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلا معبرا عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر بهام معا وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخان المدلول من قولنا القادر والعالم مثلا هو نفس الصفة التى هى القدرة والعلم من حيث قيامها بالذات وعلى هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال لا الهى عين السمع ولا هى غيره وأما من أثبت الحال فيقول ان هنالك ثلاثة أمور الذات والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة والاؤلان موجودان والحال ثابتة وليس بوجوده ولا معدومة وبالجمله فنفى الاحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات وفي الصفات القائمة في تعلقيها ومن أثبت ينظر في ذلك يزيد بالنظر في اثبات الحال وفي تعبير المتأخرين بعد ذكر الصفات السلبية ذكر صفات المعانى وهى سبعة القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويقال لها أيضا صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخليه على التحلية كما في تقديم النفي على الاثبات في لا اله الا الله وتقديم المعانى على المعنوية لتوقفها عليها اشتقاقا وتحققا اذا العالم مثلا المأخوذ من كونه عالما مشتق من العلم وثبوته للذات فرع ثبوته لها وقيامها ببعضهم قدم المعنوية للاتفاق عليها ولانهاد لائل على صفات المعانى وانما سميت في الاصطلاح صفات المعانى لانها صفات موجودة في نفسها سواء كانت حادثه كنباض الجرم مثلا وسواءه أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته فكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وهذا في اصطلاح المتأخرين وأما المتقدمون كالمصنف وغيره فلا فرق عندهم بين المعانى والمعنوية ويطلقون صفات المعانى عليها معالان ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعانى بالذات فعنى كونه عالما قيام العلم بالذات وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها فان كانت واجبة للذات مادامت الذات غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالاً نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلاً للإعراض مثلا وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها لانها معللة بانها تجب للذات مادامت علمتها قائمة بالذات سميت صفة معنوية أو حالاً معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا (ومدار على عشرة أصول الاصل الاول العلم بان الله صانع العالم قادر) أى ذو قدرة وهى عبارة عن المعنى الذى به يوجد الشئ مقدرًا بتقدير الارادة والعلم وانما على وفة ههما فالقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وليس من شرطه ان يشاء لا محالة فان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الآت فانه لو شاء أقامها وان كان لا يقيمها فانه لم يشاءها ولا يشاؤها لما جرى في سابق علمه من تقدير أجلها وقتها وذلك لا يقدر في القدرة والقادر

*** (الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة أصول) ***
(الاصل الاول) العلم بأن صانع العالم قادر

المطلق هو الذي يخترع كل موجودا اختراعا ينفرديه ويستغنى فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى
 قاله المصنف في المقصد الاسمي (وانه تعالى في قوله) الكريم في كتابه العزيز (وهو على كل شيء قدير
 صادق) قل ألومصور التمجيد قد وردت السنة بذكر القادر والمقدر في أسماء الله تعالى وجاء القرآن
 بهذين الاسمين وبالقدير أيضا والقدير أبلغ من القادر والمقدر أبلغ من القادر والقادر معنيان يكون
 بمعنى القدير من القدرة على كل شيء وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره وانما يوصف القادر منا
 بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض الوجه الثاني ان يكون بمعنى المقدور يقال قدرا با تخفيف
 وقدر بالتشديد وجاز في كلام العرب ان يقال قدر واقدر بمعنى واحد مثل جذب واجتذب ثم أقام
 المصنف الدليل على ذلك فقال (لان العالم محكم في صنعته احكاما عجيبا مرتب في خلقته) ترتيبا غير مبسا
 (ومن رأى ثوبا من ديباج) قال صاحب المصباح هو ثوب سداه ولجته ابريسم ويقال هو معرب (حسن
 النسيج والتأليف متناسب التطريز والتطريف) يقال طرز الثوب تطريزا اذا جعل له طرازا وهو العلم
 في الثوب والتطريف بمعناه يقال ثوب مطرف اذا كان من خزله اعلام وقد طرفه وأطرفه بمعنى (ثم
 توههم) أي ظن (صدور نسجه) وتأليفه (عن ميت لاستطاعة له أو عن انسان لا قدرة له) قال
 الراغب الاستطاعة وجود ما يصير به الفعل ممكنا وعند المحققين اسم للعاني التي يتمكن المرء بها
 مما يريد من احداث فعل والاستطاعة أخص من القدرة (كان مخلعا عن غيرة العقل) كانه عدمها
 (ومخترطا في سلك أهل الغباوة والجهل) وفي كتاب محجة الحق لابي الخير القرطبي ما نصه أما الاصل
 الاول في معرفة كون الباري تعالى عالما قادرا والدليل عليه صدور الافعال المحكمة المتقنة عنه مثل خلق
 السموات والارض وغيرها من الصنائع والبدائع في عجائب التركيب والترتيب ويدل ذلك قطعا على
 كون صانعها عالما بما قادرا عليها فان من يرى خطأ منظوما أو ديباجا منسوبا وجوز صدوره من جاهل
 به عاجزه عنه يكون عن حيز العقل خارجا عنه وفي تيه الجهل والجاه وسياقه قرين من سياق المصنف الا
 انه جعل العلم والقدرة معاني أصل واحد قال البكي في شرح الحاشية اعلم ان القادر عند أهل السنة هو
 المتمكن من الفعل والترك بحسب الداعي الذي هو الارادة وان شئت تقول هو الذي ان شاء فعل وان
 شاء لم يفعل وتقول هو الفاعل على مقتضى العلم والارادة وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون ان
 كل ما نتوقف دلالة السمع عليه لا يكفي فيه السمع فأقوى دليل لهم على انه تعالى قادر بذلك التفسير ان
 يقال قد ثبت حدوث العالم كمر فضانعه لو لم يكن قادر للزم تخلف المعلوم عن علته وهو محال أما الملازمة
 فلان صانع العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادرا فكأن موجبا بالذات لزم التخلف المذكور وأيضا
 لو كان موجبا لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لان ارتفاع المعلوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع
 الواجب محال

* (فصل) * والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو القادر وهو على كل شيء قدير وأما الصوفي فيقول كيف
 لا يكون قادرا وهو قد أقدر العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كمال فيهم وهو أولى بالكمال بل هو منفرد
 به فلا قادر في التحقيق الا هو ولا فاعل الا هو وأيضا فاننا اذا نظرنا في أنفسنا واستقرينا من أحوالنا وحدها
 ما يبدو في ذواتنا من الافعال على قسمين منها ما يكون معصوبا باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولنا
 وعرضنا وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر خاص ولا يمر الى غير نهاية فنسبته وقوفه عند ذلك
 الحد كنسبة وقوفنا في المتحرك فيه وقوفنا فيما يتحرك فيه فعل اختياري وقوف أجسامنا عند حدها
 فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع وما لا يكون عن موجب ولا عن طبع
 فهو عن قادر فالفاعل لذواتنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل الا الله اذا مساواه مثلنا والكلام فيه كالكلام
 فينا (الاصل الثاني العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات) وعلمه محيط بجميع المعلومات على التفصيل

وانه تعالى في قوله وهو على
 كل شيء قدير صادق لان
 العالم محكم في صنعته مرتب
 في خلقته ومن رأى ثوبا
 من ديباج حسن النسيج
 والتأليف متناسب التطريز
 والتطريف ثم توههم
 صدور نسجه عن ميت
 لا استطاعة له أو عن
 انسان لا قدرته كان مخلعا
 عن غيرة العقل ومخترطا
 في سلك أهل الغباوة والجهل
 * (الاصل الثاني) * العلم
 بانه تعالى عالم بجميع
 الموجودات ومحيط بكل
 المخوفات

(فلا يعزب) أي لا يغيب (عن علمه) الأزلي للواجب (مشتال ذرة في الارض ولا في السماء صادق في قوله) جل وعلا (وهو بكل شيء عليم) ظاهره وباطنه دقيقة وجليلة أو له وآخوه عاقبة وخاتمة وهذا من حيث الكشف على أنهم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفادا من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه (ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) قال المصنف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ومادق منها وما العاطف ثم يسلك في اتصالها إلى المستصغ على سبيل الرفق دون العنف فإذا اجتمع الرفق في الفعل واللفظ والادراك ثم معنى اللطف ولا يتصور ركال ذلك في العلم والفعل إلا الله تعالى فأما حاطة بالدقائق والخفايا فلا يمكن تفضيل ذلك بل الخفي عنده كالجلي من غير فرق وأما رفقه في الأفعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضا تحت الحصر إذ لا يعرف اللطف في فعله إلا من عرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق اللطف فيها وبقدرة اتساع المعرفة فيها تتسع بمعنى اسم اللطيف وأما الخبير فهو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة فلا يجري في الملك والمملكة كوت شيء ولا تتحول ذرة ولا تسكن ولا تضارب نفس ولا تطمان إلا ويكون عنده خبرها وهو معنى العليم إلا أن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبرة وليس سمي صاحبها خبيراً (أرشدك على الاستدلال بالخلق) الذي هو الإيجاد على وفق التقدير (على العلم) الذي هو الاحاطة بكل شيء على ما هو عليه دون سبق خفاء بحصول الأشياء عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا انضاف بكيفية (لأنك لا تترتب) أي لا تسلك (في دلالة الخلق اللطيف) والإيجاد المنيف (والصنع المزين) بالترتيب الغريب (ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع) جل وعلا (بكيفية الترتيب والترصيف) ولما كان برهانه بعين برهان الأصل الأول ذكرهما أو الخير القزويني في صحة الحق وغيره من الأئمة في أصل واحد كما أثبتنا إليه (فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية) عليه المعول في (التعريف) قال المصنف في المقصد الاسنى للعبد حفظ من وصف العلم ولكن يفارق علمه علم الله عز وجل في خواص ثلاث أحداها المعلومات في كثير من أوقات معلومات العبد وإن اتسعت فهي محصورة في قلبه فاني تناسب ما لا نهاية له والثانية أن كشفت أو أن المفتح فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن وراءها بل يكون مشاهدته الأشياء كأنه زاهما من وراء ستر رقيق ولا تذكر ردرات الكشف فان البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر وتفرق بين ما يتضح وقت الاستغفار وبين ما يتضح أول ضحوة النهار والثالثة أن علم الله تعالى بالأشياء غير مستفاد من الأشياء بل الأشياء مستفادة منه وعلم العبد بالأشياء تابع للأشياء وحاصل بهما وشرف العبد من سبب العلم من حيث أنه من صفات الله تعالى ولكن العلم الأشرف ما علمه أشرف وأشرف للمعلومات هو الله تعالى فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف بل معرفة سائر الأشياء إنما تشرف لانها معرفة لأفعال الله تعالى أو معرفة للطريق الذي يقرب العبد من الله تعالى فلا تظن إذا ألقى الله تعالى اه وأما الحديث فيستدل بقوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة وبحديث الاستخارة وفيه فأنك تعلم ولا أعلم وأما الصوفي فيقول العلم حقيقة من كانت الأشياء حاضرة لديه وليس من تكون الأشياء حاضرة لديه إلا أن أفادها الشبثية ولا مفيد الأشياء شبثية إلا الله تعالى فلا عالم إلا الله تعالى إذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى الخيال أن كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد لها وهو المحلى لها في الأذهان وبالضرورة من أجل الحقائق لعبد فكيف لا تكون منجلية له بل لم تجعل بالتحقيق إلا أنه ليس لغيره على التحقيق احاطة بشيء والله أعلم (الأصل الثالث العلم بكونه عز وجل خيا) مطلقا وهو الذي تندرج جميع المدركات تحت إدراكه وبجميع الموجودات تحت فعله حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله معقول وذلك هو الله تعالى فهو الخالق الكامل المطلق وكل شيء سواه تخليقه بقدر ادراكه وفعله وكل ذلك محصور في قلبه ثم أشار المصنف إلى برهانه فقال (فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته) أي أن الدليل عليه ما دللنا على كونه الباري تعالى عالما قادرا ومن شرط العالم القادر

لا يعزب عن علمه مشتال ذرة في الارض ولا في السماء صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد إلى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك إلى الاستدلال بالخلق على العلم لأنك لا تترتب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية والتعريف * (الأصل الثالث) العلم بكونه عز وجل حيا فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته

ان يكون حيا وأيضاً لنا على ان العالم فعله ويستحيل صدور الفعل عن الميت والجماد اذ (لو تصور قادر عالم فاعل مدبر) للسكانات (دون ان يكون حيا لجازان يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكانات بل في حياة أو باب الحرف والصناعات) اذ لا يتصور قيام هذه الاوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حى (وذلك) أى تصور قيامها بغير حى بخود وعناد بل (انغماس في غمرة الجهالات) أعادنا الله منها * (تنبيه) * ظاهر سياق المصنف يشعر ان تأخير صفة الحى بعد ذكر القادر والعالم لتوقعها فقط على هذه وان الحياة شرط في كل من جمالاتها والاصحح توقف الارادة والسمع والبصر والكلام وترتبتها على الحياة أيضاً وان صفة الحياة شرط في كل منها ولزم ان يكون المشروط مقتضياً الى الشرط ويتأخر عنه في العقل وهل الحياة شرط في كل منها ابتداء أو بعضها شرط في بعض فتكون الحياة شرطاً في بعض ابتداء وفي بعض بالواسطة يحتاج الى تأمل فيه قال الشيخ السنوسى في شرح صغرى الصغرى بعد قوله في المتن ويجب له تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها مانعه مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحى ولهذا أخذ ذكر الحياة الى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل والافهى من جهة انها شرط في تلك الصفات مقدمة بالذات عليها لتوقف وجود المشروط على وجود شرطه الا ان التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم اذ صفات البارى تعالى كلها ازلية يستحيل تقدم بعضها بالوجود اه وقوله وما ذكر بعدها الى الكلام هو القدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة قال الغنيمى وظاهره ان ذلك الترتيب من غير واسطة بعض لبعض كان يقال مثلاً ان الارادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك وربما يرد على القول السابق فيلزم ان يكون المشروط مقتضياً الى الشرط ان الافتقار منافي للوجوب اذ الواجب مستغن على الاطلاق وذلك يناهى الافتقار والجواب ان المراد بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولم يكن الافتقار بهذا المعنى يناهى الوجوب واليه الاشارة في قول السنوسى الا ان التوقف هنا توقف معية فتأمل وكون ان الحياة شرط في تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الاسلام في حاشيته على شرح جميع الجوامع حيث قال وظاهر انها أى الحياة شرط لغير العلم أيضاً من الصفات المذكورة فاذا عرفت ذلك ظهر ان المصنف لو أخر هذه الصفة عقب الصفات المذكورة لكان أوجه وأما ترتب تعلق القدرة على تعلق الارادة على تعلق العلم فسيأتى ذلك في سياق عبارة ابن الهمام وتليده ان شاء الله تعالى (الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريداً لافعاله فلاموجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادره عن ارادته) اعلم ان المريد لم يرد به السمع على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة المفعول ولكن اطلاق مريد مما ثبت بالاجماع وبالجملة فالمريد أو الذى يريد أو اراده هو الذى يخص فعله بحالة دون حالة لصفة قاعته اقتضت ذلك وتلك الصفة هى الارادة وهى كما قال السنوسى صفة ازلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله اه وقال النسفى في شرح العمدة حدها عند المتكلمين معنى بوجوب تخصيص المعقولات بوجه دون وجه وقيل صفة تنفي عن قامت به الجبر والاضطرار وفانتهما على هذا الحدان يكون الموصوف به مختاراً فمما فعله غير مضطرا اليه ثم صانع العالم أو جده باختباره اذ من لا اختيار له في فعله فهو مضطر والمضطر عاجز فيكون حادثاً ولا اختيار بدون الارادة فكان مريداً اه وفي المقدمات للسنوسى هى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه وقال في شرح صغرى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالجنائز المخصوص بدلا عن مقابله وقال في شرح الوسطى صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفي الممكن وان شئت قلت هى القصص لوقوع أحد طرفي الممكن وقال في شرح الكبرى هى قيد الفاعل الخ فعمل ذلك الجنائز وان شئت قلت اختياره اه وقال أبو منصور التميمى الارادة والمشيئة عندنا

ولو تصور قادر وعالم فاعل
مدبر دون ان يكون حيا
لجاز ان يشك في حياة
الحيوانات عند ترددها
في الحركات والسكانات
بل في حياة أو باب
الحرف والصناعات وذلك
انغماس في غمرة الجهالات
والضلال * (الاصل
الرابع) * العلم بكونه
تعالى مريداً لافعاله فلا
موجود الا وهو مستند
الى مشيئته وصادره عن
ارادته

بمعنى القصد والاختيار وزعمت الكرامية ان المشيئة الازلية صفة واحدة يتناولها شاء الله عز وجل بها من حدث يحدث وارادة الله غيرها وارادته خادعة في ذاته قبل حدوث مزاداته على عدد مراداته وقتنا مشيئته ارادته وهي متعلقة بحدوث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه بها في معنى انه اراد حدوث كل ما علم منها على ما علم من حدوثه عليه اه (فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الالفاظ في أول هذا الكتاب ثم أشار الى برهانها فقال (فكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده) أي كل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه أي ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (ومالاضدله أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه) أي كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه في وقت آخر (قبله) أي قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه (أو بعده) والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين (أي فتحصيصه بصدوره في ذلك الوقت دون ذلك الممكن الآخر ودون ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه ينصرف للقدرة المناسبة للضدين والوقتين على السواء عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره بدله في ذلك الوقت الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا يعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص وهو صفة حقيقية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت إيجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات هكذا عبر به ابن الهمام في المسامرة وقال السعد في شرحه على العقائد وهما أي الارادة والمشيئة عبارة عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى السهل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع اه قال ابن قاسم في نسخة على هامشها تحت قوله المقدورين مانصه وهما الوجود والعدم وعبارة شيخ الاسلام في حاشيته على السعد عند قوله أحد المقدورين أي من الفعل والترك بمعنى انه ماصفة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى ومثله في حاشية السكندر بن أبي شريف وفي ظاهرها سياقهم نوع تخالف لا يخفى قال الغنيمي ويحتمل ان يكون مراد السعد بقوله أحد المقدورين ما يصح اتصافه بالوجود لا ما يشمل الترك فانه ليس بمقدور مثلاً السواد مع البياض مقدوران فالارادة تخصص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه في هذا المحل المخصوص في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده دون البياض أو عكسه وكذا الكلام في نحو الطول والقصر وحينئذ فلا ارادة كما قال بعضهم تخصيصاً ان أحدهما تخصص أحد المقدورين بالوقوع والثاني تخصيصه بالوقوع في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ثم قال وينبغي ان لا تفهم مما هو مصرح به في كلامهم من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة ان المراد بالضدين ما يشمل العدم والوجود فان الوجود كما هو مصرح به عند أئمة الاصول لا ضد له ولا مثل له وقد استدلو على ذلك بأدلة ساطعة فلا عليك بمن نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الأئمة مع عدم فهمها على وجهها ثم وبالأن تفهم أيضاً من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ان المراد بخصوص الضدين بل المراد ان نسبتها الى جميع الممكنات على السواء لافرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمخالفين والمتمثلين وانما فرض الكلام من فرض في الضدين في مقام الاستدلال فان بينهما غاية الخلاف فاذا ثبت أن نسبة القدرة اليهما على السواء ثبت نسبتها الى بقية الممكنات بالطريق الاولى اه وقال السكندر في شرح النسبية اعلم أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاد وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير أو التكويس والإيجاد ونحو ذلك والاطهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لاني لا زل بل بوقت وجوده فيما لا يزال اه وبما أورثنا

فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده وما لاضدله أمكن أن يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقتين مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة الى أحد المقدورين

لث من نقول الأئمة ظهور لث ماساقه المصنف في هذا البرهان ثم قال (ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص
المعلوم حتى يقال انما وجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد
بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده) وهذه الجملة أوردها امام الحرمين في سياق الرد على الكعبي من
المعتزلة ونقصه وزعم الكعبي ان كون الاله عالما بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها
يغنى عن تعلق الإرادة بها وهذا باطل اذ لو أغنى كونه عالما عن كونه مريدا لاغنى كونه عالما عن كونه
قادر وقد اذقنا على افتقار أفعال المحدثين الى ارادتهم اه وقد اختلفت عباراتهم في برهان الإرادة ففي
الذكر الشريعة لابن القشيري ما نصه لان فعله مرتب بخص بآوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال
على كون فاعله مريدا له قاصدا اليه وفي المدخل الاوسط لابن فورك ظهور فعله دليل على قدرته لان
الفعل لا يظهر من لاقه وقلة كمالا يظهر من به عجز أو موت وكونه محكما متقنا دليل على علمه لانه على احكامه
واتقانه لا يتأتى من لاعلمه وكونه متقنا دليل على ارادة فاعله اذ كمالا يصح ظهوره من غير ذي علم
كذلك لا يصح ظهوره من غير ذي قصد اليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أولى من وقوعه على وجه
آخر وقال أبو القاسم الاسكافي في السكافي وهو مريد لان قدرته تساوى بالاضافة اليها جميع المقدورات
وليس يقع منها الا البعض على وجوه خاصة فلا بد من ارادة تخصص بالوجود ما تخصص على الوجه الذي
تخصص وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد والدليل على ارادته تعالى وانه مريد أن تخصص
حدوث المحدث برمان دون زمان في مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولا الا بارادة مريد
وقال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد الدليل عليه ان أفعاله مرتبة ترتيب الافعال واختصاصها
ببعض المجوزات يوجب أن يكون فاعله قاصدا الى ترتيبه وقال أبو الخير القزويني في حجة الحق والدليل
على كونه تعالى مريدا ان اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريدا ونحن نرى أفعال الباري
ته الى خصوصية بأوقات موصوفة بصفات خصوصية جاز في العقل وقوعها على خلافها فتدل على كون
فاعله مريدا لها وقال شيخ مشايخنا في املائة والدليل على ارادته تعالى انه لو لم يكن مريدا لكان كلها
لان الإرادة هي القصد الى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه وقد تقرر أن ارادة الله تعالى عامة
التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شئ منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشئ وقال البسكي في
شرح الخاتمية قد ثبت ان صانع العالم فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار مريد فصانع العالم مريد
اما الصغرى فلما مر من حدوث العالم الدال على انه قادر مختار وهو الذي اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم
يفعل وأما الكبرى فلان تخصيص الحوادث بخالة دون خالة وهو الإرادة أو تعلقها والتخصيص حاصل
فالارادة ثابتة وهو المطلوب اه ونقل الغنيمي عن السنوسي في شرح النظم الارادة صفة يترجى بها
وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله وبرهان وجوبه تعالى أن الحوادث قد اختلفت من كل نوع
من أنواع ستة وهي الوجود والعدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات باحد أمرين
جائزين متساويين في قبول كل ذات عادية لهما واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلا عن مقابله
بغير مرجح مستحيل واذا وجب الافتقار الى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات الممكن لانه يلزم عليه
اجتماع أمرين متساويين وهذا الاستواء بالذات والرجحان بالذات وذلك مستحيل لا يعقل وأيضا لو ترجح
للممكن من ذاته الوجود بدلا عن العدم لكان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه ولو ترجح له من ذاته
العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لان المرجح الذاتي يستحيل زواله وكلا القسمين باطل فتعين
أن يكون المرجح لاختصاص كل ممكن باحد الطرفين الجائزين عليه خارجا عن ذاته والسر التام يقتضي
أن لا مرجح لاختصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله الا الإرادة وهي قصد الفاعل الى
وقوع ذلك الجائز دون مقابله اه المراد منه

ولو أغنى العلم عن الإرادة في
تخصيص المعلوم حتى يقال
انما وجد في الوقت الذي
سبق العلم بوجوده لجاز أن
يغنى عن القدرة حتى
يقال وجد بغير قدرة لانه
سبق العلم بوجوده فيه

*** (فصل) *** وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعان الله تعالى أراد الأشياء ويريد ما وقد خاطبنا بذلك الشمن
 جهة معهود اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشيء هو الذي يخصه على
 الحقيقة ومن يخص الشيء على الحقيقة فهو مرید فصانع العالم مرید على الحقيقة وأما الصوفي فيقول
 لا بد من تخصيص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو الذي لا يدافع تخصيصه إلا العالم على الحقيقة
 ولا عالم على الحقيقة إلا الله تعالى *** (تنبيه) *** هذه الأصول الأربع التي ذكرها المصنف ولما ذكر في
 كل أصل مئة من الصفات قد ضم إليها ابن الهمام في مسابره الثامن والتاسع وهما في بيان قدم
 العلم والارادة وأورد السكلي في فصل واحد وقال حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید ثم
 قرر ما تضمنه الاصلان الأولان بما أورده هنا مزموجا شرح تلميذه ابن أبي شريف قال سائبت وحدانية
 في الألوهية ثبت اسناد كل الحوادث إليه تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لا جعلها استحق أن
 يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها
 الإيجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت
 افتقار الحوادث في وجودها إليه فكل حادث من السموات وحركاتها وكما الثابتة وحركات
 كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلاف فيه والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان
 وجاد وما بينهما من السحاب المسخر ونحو ذلك كل مستند في وجوده إلى الباري سبحانه وهو مشاهد
 لنا منها كمال الاحسان في إيجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت إليه الحيوانات من
 مصالحها وما أعطيت من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة البراعة التي يطلع على طرف منها علم
 التشريح ومتافع خلقه الإنسان وأعضائه ويستلزم ذلك قدرته أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما
 يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيها ضروري ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسنا يتضمن
 ألفاظا غريبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام
 والكتابة قادر عليهما وينضم إلى هذا أي إلى ثبوت العلم له تعالى أنه هو الموجد لأفعال المخلوقات
 فيلزمه أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه علمه بكل جزئ جزئ خلافا للفلاسفة في قولهم أنه
 تعالى يعلم الكليات وأنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلي لأعلى الوجه الجزئي وهو باطل إذ كيف
 يوجد ما لا يعلم وقد أرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هذا ما تضمنه
 الاصلان وأما ما تضمنه الأصل الثالث فقد قرره بقوله والعلم والقدرة أي الاتصاف بهما بلا انصاف
 بحياة محال أي وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس وقوة التغذية ولا
 القوة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولما يقوله الحكماء وأبو الحسن
 البصري من المعتلة من أن معنى حياته تعالى كونه يصبح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة
 بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والارادة ثم قرر ما تضمنه الأصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام
 المصنف قريبا وأما ما تضمنه الأصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريبا إن شاء الله تعالى
(الأصل الخامس) أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة وحديقة ولا اذن كإلانة تعالى عايم بالادماغ وقلب
 فليس سمعه كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول
 الهواء الموصل إلى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوطين
 الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وان خفي
 والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وان لطف وقد أشار المصنف إلى ذلك
 فقال على طريق الملف والنشر غير مرتب (لا يعزب) أي لا يغيب (عن رؤيته) هو اجس الضمير وخفايا
 الوهم) والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بجمعناه (والتفكير) أي ما خفي عنه وهو مضر فذكره مشددا

*** (الأصل الخامس) ***
 العلم بأنه تعالى سميع
 بصير لا يعزب عن رؤيته
 هو اجس الضمير وخفايا
 الوهم والتفكير

إذا أوردته في فكره وقال المصنف في المقصد الاسنى البصير هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه
ما تحت الثرى مع التنزيه عن أن يكون بحدقة وأجفان والتقديس عن أن يرجع الى انطباع الصور
والالوان في ذاته كما ينطبع في حدقة الانسان فان ذلك من التغير والتأثر المقتضى للحدثان واذا نزه عن
ذلك كان البصر في حقه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نغوت المبصرات وذلك أوضح وأجلى
مما تفهمه من ادراك البصر القاصر على ظواهر المراتب (ولا يشذ) أى لا ينفرد ولا يبعد (عن سماعه)
مستوع وان شئ فيسمع السر والخوى بل ما هو أرق من ذلك وأنقى يسمع (صوت ديب) أى حركة
أرجل (الغلة) الصغيرة المسماة بالذرة ثم وصفها فقال (السوداء) لأنها اذا كانت كذلك كانت أشد
في الخفاء (في الليلة الظلماء) الشديدة السواد (على العنزة الصماء) المساء بغير أصحوتها وان منزله
سمعه من أن يتطرق اليه الحدثان ومهما نهت السمع عن تغير يعتبر به عند حدوث السموعات
وقدسته عن أن يسمع بأذن أو آلة علمت أن السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات
السموعات ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك قاله
المصنف في المقصد الاسنى ثم اعلم أن ثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما
لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى
الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف وقال (وكيف لا يكون
سميعا بصيرا والسمع والبصر صفتا كمال) وقد اتصف بهما مخلوق (وليس بنقص) فهو تعالى أحق
بالانصاف بهما من المخلوق وقد أشار الى ذلك بقوله (فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع
اسنى) أى أرفع (وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه
وصنعتة) هذا لا يتصوره عاقل وفي هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف اختلفت عباراتهم ولكن المسأل
الى ما ذكره قال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد والدليل عليه انهما صفتا مدح في ثبوتهما
نفي نقص لا ينتفي ذلك النقص الا بهما والاله سبحانه وتعالى مستحق لوصاف الكمال وقال ابن فورك
في المندخل الاوسط الدليل عليه انه تعالى موجود حتى لا يتلق به الاتقان التي تضاد السمع والبصر وكل
حتى ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سميع بصير وقال امام الحرمين في لمع الادلة اذ قد ثبت كونه
حيا والحي لا يخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكمال واضدادها واضداد هذه الصفات نقائص
والرب يتقدس عن سمات النقص وقال ابن القشيري في التذكرة الشرفية اذ لو لم يتصف بهما لا تصف
بضدهما وقد وجدنا الحي فيما بينهما يجوز أن يكون سميعا بصيرا ولم نجد لقول السمع والبصر حالة
الا كونه حيا فلمنا ان كل حي قابل للسمع والبصر والبارى تعالى حي فهو اذا قابل للسمع والبصر فلو
لم يتصف بهما لا تصف بضدهما لان كل ذات قبلت معنى ولذلك المعنى ضد استحالة خلوه عن ذلك المعنى
وعن ضده وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العال دون اعتبار مجرد الشاهد في محكم
الغائب وقال شيخنا في املائه لو لم يكن سميعا بصيرا لكان أصم أعمى وذلك نقص والنقص عليه
تعالى محال لا يحتاج الى من يكمله وذلك يستلزم حذوثة وقال البكي في شرح الحاجبية اما كونه سميعا
بصيرا فقد اتفق عليه أهل السنة اما الاشعري فيقول قد ثبت أن البارى تعالى عالم مرید حتى وكل حي
سميع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالقبول بل كل ما يجوز له فهو واجب له وأيضا فانما صفتنا
كمال وخلو عنهما نقص أو قصور في الكمال وأيضا قد أجعت عليه الكتب السماوية ولخصوصا
القرآن وهذا دليل المحدث وأما الصوفي فيقول حديث الثقب بالنوافل بين لكل من هو الى عبوديته
والصل أن السميع والبصير هو الله فقط ثم أشار المصنف رحمه الله تعالى الى أن عدم السمع والبصر
نقص في المعبود وأيده بقوله (أو كيف تستقيم حجة سيدنا (ابراهيم) الخليل (صلى الله عليه) وعلى

ولا يشذ عن سماعه صوت
ديب الغلة السوداء في
الليلة الظلماء على العنزة
الصماء وكيف لا يكون
سميعا بصيرا والسمع والبصر
كمال لا محالة وليس بنقص
فكيف يكون المخلوق أكمل
من الخالق والمصنوع اسنى
وأتم من الصانع وكيف
تعتدل القسمة مهما وقع
النقص في جهته والكمال
في خلقه وصنعتة أو كيف
تستقيم حجة ابراهيم صلى
الله عليه

نبينا (وسلم على أبيه) آزر كما هو نص القرآن وهو تاريخ كما هو قول النسابة وآزر عجم واستعمال الابد
على الم شائع في الاستعمال (اذ كان) أي آزر (يعبد الاصنام) والتماثيل (جهلا) منه (وغيا)
عن طريق الرشد (فقال له) ابراهيم عليه السلام كما حكى عنه في الكتاب العزيز (لم تعبد ما لا
يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلمها (ولو انقلب ذلك
عليه في معبوده) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (لاضحت بحجة) التي احتج بها على خصمه (ودلالته)
التي استدلل بها في تحقيق مقصوده (ساقطة) في جد ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلا (و) اذا (لم يصدق
قوله تعالى) في قصته (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء الآية والفرق
بين الحجة والبيئة قد تقدم في أول الكتاب ثم أشار بالرد على من زعم ان اثبات صفتي السمع والبصر
يستدعي حذقة وأدنا فقال (وكما عقل كونه) عز وجل (فاعلا) مختارا (بلا جارحة) من الجوارح
(وعالم بلا قلب ودماع) وانما ذكرهما جميعا لانه علم الخلق قد اختلف في محله أهو الدماغ أو
القلب فجمع بين القولين (فليعقل كونه) تعالى (بصيرا بلا حذقة) وهي محركة التي فيها انسان العين
ويجمع على احداق (وسمعا بلا اذن) بضمعين معروف وجعه آذان (اذ لا فرق بينهما) اذا تأملت
حق التأمل (الاصل السادس) في بيان أحد صفات المعاني التي هي الكلام فقال (انه سبحانه وتعالى
متكلم بكلام) اعلم أن مسألة الكلام ذات تشعب كثير وببحث المبتدعة منبشر شهير حتى قيل انما يسمى
فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله فلا كبير جدوى في تطويل مباحثه وقد قال بعض المحققين الحق
أن التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى
لان كنه ذاته وصفاته محبوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذوق
لا يمكن التعبير عنه ولذلك لا أذكر في هذا البحث الا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارة المصنف
رحمه الله تعالى فما قل وكفى خير مما كثر وألهى فأقول اعلم أن البحث في هذا المقام يرجع الى
أمرين الأول انه تعالى متكلم والثاني انه تعالى متكلم بكلام بنفسه قائم بذاته وفي أثناء ذلك بيان صحة
اطلاق الكلام عليه لغة وان اطلاقه عليه هل يكون مجازا أو حقيقة وقد أشار المصنف الى كل ذلك
بقوله انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (وهو وصف قائم بذاته) اما قيامه بذاته فلانه تعالى وصف
نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله قلنا يا آدم ومواقع أخرى كثيرة والمتكلم
الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لامن أو جد الحروف في غيره (ليس بصوت ولا حرف)
اما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء تجعلها الى الصمخ وقال الراغب الهواء المنضغط عن قرع جسمين
وذلك ضربان مجرد عن انتفاء شيء لشيء كالصوت الممتد ومنتهش بصورة والمنتشش ضربان ضروري
كما يكون من الحيوان والجماد واختيارى كما من الانسان وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود وضرب
بالفم وما بالفم ضربان نطق وغيره كصوت النائي والنطق امام فرد من الكلام أو مركب وأما الحرف فهو
كيفية عارضة للصوت ولذا قيل لو قدم الحرف على الصوت في التعبير كان أولى لان الصوت بمنزلة العام والحرف
بمنزلة الخاص ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام اذ قد يوجد صوت بدون حرف ولا ينعكس فكان تأخير
أتم في الفائدة ولكن قد وجهه بعض المحققين فقال قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه
بالطبع فتأمل (بل لا يشبه كلامه كلام غيره) لانه صفة من صفات الربوبية ولا مشابهة بين صفات
الباري وصفات الادميين فان صفات الادميين زائدة على ذاتهم لتكثرت وحدتهم فتقوم أنفسهم بتلك
الصفات وتعين حدودهم ورسومهم ما وصفة الباري تعالى لا تحدد ذاته ولا ترسم فليست اذا بشي زائد على
الباري تعالى (كما لا يشبه وجوده وجود غيره) ومن ظن ان صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك لان
الخالق لا يشبه الخلق ثم اعلم ان الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين يقال على النظم المركب من

وسلم على أبيه اذ كان يعبد
الاصنام جهلا وغيا فقال
له لم تعبد ما لا يسمع ولا
يبصر ولا يغني عنك شيئا
ولو انقلب ذلك عليه في
معبوده لاضحت حجته
داحضة ودلالته ساقطة ولم
يصدق قوله تعالى وتلك
حجتنا آتيناها ابراهيم على
قومه وكما عقل كونه فاعلا
بلا جارحة وعالم بلا قلب
ودماغ فليعقل كونه
بصيرا بلا حذقة وسمعا بلا
اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل
السادس) انه سبحانه
وتعالى متكلم بكلام وهو
وصف قائم بذاته ليس
بصوت ولا حرف بل لا يشبه
كلامه كلام غيره كما لا يشبه
وجوده وجود غيره

الاصوات والحروف وهو الكلام اللساني وعلى المعنى القائم بالنفس وهو المسمى بالكلام النفساني وهذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والمختار عند الاشاعة الاولى أي انه مشترك بين الالفاظ المتنوعة وبين الكلام النفساني وذلك لانه قد استعمل لغة وعرفا فيهما والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ويقال سمعت كلام فلان وفصاحته يعني اللفظة الفصحى وأما استعماله في المعنى النفساني وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وأسروا قولكم أو اجهروا به وقول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة زورت في نفسي قولا والقول يقال على ما يقال عليه الكلام اما بترادف أو تبين الخاص والعام وقيل حقيقة في اللساني مجاز في النفساني وقيل بالعكس واليه أشار المصنف بقوله (والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات) فهذا منه تصريح ان الكلام النفساني هو الحقيقة وان المعنى القائم بالنفس هو الكلام حقيقة والحروف والاصوات دلالات عليه ومعارفاته وانه حقيقة واحدة هي الامر والنهي والخبر والاستخبار وانما الصفات لها الانواع ان عبر عنه بالعربية كان عربيا أو بالسريانية كان سريانيا وكذلك في سائر اللغات وانه لا يتبع بعض ولا يتجزأ وهذا قول الاشاعة ثم اختلفوا فقال امام الحرمين وغيره الكلام المطلق حقيقة هو مافي النفس شاهدا وغائبا واطلاق الكلام على الحروف والاصوات مجاز واليه مال المصنف كما ترى وقال الجمهور منهم يطاق على كل منهما بالاشتراك اللفظي واليه أشرفنا أولا بقولنا والمختار ثم انهم استدلو على ثبوت الكلام النفساني بأن قالوا الاشك في وجود معنى قائم بتأجده من أنفسنا عند التعبير أو الاشارة والكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه اياه وليس ذلك هو الارادة لوجوده بدونها فبين أمر عبده معتذرا للسلطان من عدم امتثاله عند توعده فان السيد يأمره ولا يريد وليس هو العلم لانه قد يخبر عن غير معلومه ولا غير ذلك من المعاني النفسانية لنفي لوازمها عنه فثبت ن هناك أمرا قائما بأنفسنا هو المسمى بالكلام والاقرب في تعريفه انه نسبة بين مفردين قائمة بالمتكلم وقيل هو حديث النفس عن معلومها حصولا واستدعاء ويعني بالنسبة بين المفردين أي بين المعنيين المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو اضافته اليه على جهة الاسناد الا فادى أي بحيث اذا عبر عن تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدي معناها كان ذلك اللفظ اسنادا افاديا وقال النسفي في الاعتماد صانع العالم متكلم بكلام واحد أزلي وهو صفة قائمة بذاته ليست من جنس الحروف والاصوات غير متعين منافع السكوت والاقفة وهو به أمرناه مخبر قلت ودليل الاشاعة والماتريدي في اثبات صفة الكلام واحد قالوا لو لم يكن صانع العالم متكلم بالزم النقص وهو محال أما الملازمة فان صانع العالم حي وكل حي فهو اما متكلم أو موثق والاقفة نقص فتعين أن يكون متكلم وهو المطلوب وأما دليل السمع فقوله عز وجل وكلم الله موسى تكليما الا أن عند الاشاعة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع عنه وعند ابن فورك المسموع عند قراءة القارئ شيئا من صوت القارئ وكلام الله تعالى وعند الشيخ أبي منصور الماتريدي كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت اذا سماع في الشاهد يتعق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما وذكر في التأويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتا نادا على كلام الله تعالى يخص بكونه كلم الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه وقد يستدل المحدث أيضا على اثبات صفة الكلام له تعالى بما تقدم وأما الصوت فيقول الكلام صفة كمالية اذ مرجع ذلك الى الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الابحاث لاموقع لنقبضها وذلك لا يكون في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب ثم استشعر المصنف كلام

والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات

الخالفين امة قد الاشاعرة وهم الخنابلة والمعتزلة فانهم أنكروا الكلام النفسى وقالوا ليس الكلام مشتركاً بين العبارة ومدلولها بل الكلام هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها فقال راداً عليهم متعجباً منهم بقوله (وكيف التبس هذا) أى كيف خفى أمره (على طائفة من الاغبياء) جمع غبي وهو القدم الذى لا يدري شيئاً وأصل الغباوة الغفلة والجهل وتركها يؤذن بالخفاء ومنه قول الشاعر
واذا خفيت على الغبي فعاذر * ان لا ترائى مقلة عمياء
(ولم يلتبس) ذلك (على جهلة الشعراء) جمع جاهل والمراد به الاخطل كما وقع التصريح بذلك فى أكثر كتب الاشاعرة والماتريديّة وأوله

لا يجيبك من أمير خطبة * حتى يكون مع الكلام أصيلاً
(ان الكلام لى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً)

وقد أنكروه العلماء المرداوى من الخنابلة فى شرح تحرير الاصول وقال هو موضوع على الاخطل وليس هو فى نسخ ديوانه وانما هو لابن موصىم ولهذه ان البيان اه وقد استرسل بعض علماءنا من الذين له تقدم ووجهة وهو على بن عيسى بن محمد بن الغزى الحنفى فقال فى شرح عقيدة امام أبى جعفر الطحاوى ما نصه وامامى قال انه معنى واحد واستدل بقول الاخطل المذكور فاستدل بالفساد واستدل مستدل بحديث فى الصحيحين قالوا هذا خبر واحد ويكفى ما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به فكيف وهذا البيت قد قيل انه مصنوع منسوب الى الاخطل وليس هو فى ديوانه وقيل انما قال ان البيان لى الفؤاد وهذا أقرب الى الصحة وعلى تقدير صحة عنه فلا يجوز الاستدلال به فان النصارى قد ضلوا فى معنى الكلام وزعموا ان عيسى عليه السلام نزل كلمة الله واتحد اللاهوت بالناسوت أى شئ من الاله بشئ من الناس فيستدل بقول نصرانى قد ضل فى معنى الكلام عن معنى الكلام ويترك ما يعلم من معنى الكلام فى لغة العرب وأيضاً فعنه غير صحيح اذ لازمه ان الاخرى يسمى متكاملها القيام الكلام بقلبه وان لم ينطق به ولم يسمع وهذا معنى عجيب وهوان هذا القول له شبه قوى بقول النصارى القائلين باللاهوت والناسوت اه الخ ولما تأملته حق التأمل وجدته كلاماً مخالفاً لاصول مذهب امامه وهو فى الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصارى فليتنبه لذلك ثم تحامل المصنف عليهم بقوله (ومن لم يعقله عقله) أى الكمال (ولانهاى نهى) بالضم جمع نهية وهى العقل لكونه ينهى عن القبيح ومن ذلك قوله تعالى ان فى ذلك لآيات لاءولى النهى وبين نهى ونهله جناس تام مع الاشتقاق (عن أن يقول لسانى) الذى أنطق به (حادث ولكن) العرض القائم به وهو (ما يحدث فيه) أى ينشأ فيه (بقدرتى الحادثة) هو (قديم) قائم بالذات ولم يفهم ان الاجسام التى لها أول اذا جعلت على كيفية مخصوصة صارت قديمة (فاقطع عن عقله) أى عن رجوعه الى عقله والتدبر فى الحق الصريح وفى بعض النسخ عن فهمه (طمعك) أى رجاءك فى رجوعه الى ما تقرره بل (وكف) أى امنع (عن خطابه) ومذاكرته (اسانك) فقد رسخ فى ذهنه ما تحب له فلا ينطق عنه اذ صار له ذلك كالطبع والجلبة فازالة ذلك عسر جداً لما كان من مذهب المخالفين القول بعدم الحروف والاصوات وانما قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله (ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبل كل شئ) والمحدث ما لم يكن فكان (وان الباء) الموحدة (قبل) حرف (السين) المهملة (فى قولك بسم الله) الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف يحس فيها بعد الحرف الثانى من الكلمة قبل تمام التلظاظ بالاول (فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً) لكونه مسبوقاً بالباء وهذا مكابرة للحس وخروج عن مقتضيات العقول المحيلة (فنزعه عن الالتفات اليه قلبك) أى ابعد عنه ولا تخالط به فان شيطانه المراد لا يسمع التفتيد وبعاشته يكثر اللجاج والمراد ويرتب عليهم فساد النظام

وكيف التبس هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم ان الكلام لى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ومن لم يعقله عقله ولا نهى نهى عن أن يقول لسانى حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتى الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شئ وان الباء قبل السين فى قولك بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً فنزعه عن الالتفات اليه قلبك

وضياع الوقت فيما لا يجدي الى المرام وهذا حال أغبيائهم فانهم لا يفهمون معنى القديم ولا عيرون بينه وبين الحادث ولا يتخاشون من رفض بدهة العقول والمتغافلون منهم لم يرضوا بركوب متن الجهل والجهل والجهل فقالوا الخروف قديمة بالنوع ورجعوا كرامة عند التحقيق (قلته سبحانه) وتعالى (سر) عظيم (في) ابعاد بعض العباد) عن منصة التقريب والارشاد (ومن يضل الله) اياه (فاله من هاد) يرشده الى سلوك سبيل السداد ثم لما كان من قول المخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عنه راداً عليهم بقوله (ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام) وعلى نبينا (في الدنيا كلام ليس بصوت) ولا حرف (فليست تنكر أن يرى في الآخرة موجوداً) متكاملاً حياً (ليس بجسم) أي ليس بذي جسم ملموس ومحسوس غير متخيز (ولا بذي لون) ولا قابل للحادث والمقصود في السكينة على كل حال وكذلك اذا استبعدوا كيف يسمع جبريل عليه السلام والمؤمنون غداً كيف يسمعون الجواب سمع كلام ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتى ليس له لسان وشفة وهذه الجملة من كلام المصنف قد ردها الطوخي من الحنابلة فقال هو تكلف وخروج عن الظاهر بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهداً بالاجسام فان أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسماً فليجوز واخرج صوت من الذات القديمة وليست جسماً اذ كلا الأمرين خلاف للشاهد ومن أقال كلاماً لفظياً من غير جسم فليحل ذاتاً مرسية غير جسم ولا فوق اهـ من شرح النحر بالمراد اوى وهذا الذي ذكره المصنف من ان الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قاسه عروبة ما ليس بلون ولا جسم قياساً ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقعها في الآخرة ثم قال (وان عقل أن يرى ما ليس بلون) محسوس (ولا جسم) متخيز (ولا قدر) معلوم (ولا كمية) منهلة أو منفصلة (وهو الى الآن لم ير غيره فليعقل في حاسة السمع ماعقله في حاسة البصر) أي فليعقل سماع ما ليس بصوت وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كإبائه عليه الباقلاني وفي لباب الحكمة الالهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى افاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه به شرفاً الله بعزه وقر به بتدسه وأجلسه على بساط انسه وشافه بأجل صفاته وكله بعلم ذاته كإشياء كله وكأراد سمع لا يندرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج الى سؤال العليسة ولا يوصف بالمهابة والكمية بل كلامه كعلمه وعلمه كإرادته وإرادته كصفته وصفته كذاته وذاته أجلى من التنزيه والتكبر وصفاته أجلى من التفسير والتفصيل خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير قلت وقد تقدم ان الماتريدي استحال سماع ما ليس بصوت ووافقه الاستاذ الاسفرايني واختاره ابن الهمام وقال وهو الاوجه عندي لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس صوتاً فيخصص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطاعاً للتقييد بمتعلق قال ابن أبي شريف ولما انتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكاً بالقوة المودعة في مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقاً للعادة فيسمى سماعاً لا مانع من ذلك بل في كلام الماتريدي في كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك على ما نقله عنه صاحب التبصرة وهو جواز سماع ما ليس بصوت والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فان تكرار الماتريدي سماعه الكلام النفسى وقال انما سمع صوتاً لا اعلى كلام الله تعالى كما تقدم فتأمل ثم قال (وان عقل أن يكون علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات) من أمر ونهي وإخبار وقد جاز في الشاهد أن يكون الشيء الواحد أمراً ونهياً وإخباراً واستخباراً فكذلك يجوز في الغائب ولم يكن مستحيلاً وهذه العبارات مخلوقة لانها أصوات وهي أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لدلائلها عليه وتأديها بها والاختلاف في العبارات المؤدية لا الكلام وقال ابن النحاس في كل أمر وناه يجدي في نفسه اقتضاء وطلباً يعبر عنه بالعبارات المختلفة

قلته سبحانه سرفى ابعاد بعض
العباد ومن يضل الله فاله
من هاد ومن استبعد أن
يسمع موسى عليه السلام
في الدنيا كلاماً ما ليس بصوت
ولا حرف فليست تنكر أن
يرى في الآخرة موجوداً
ليس بجسم ولا لون وان
عقل أن يرى ما ليس بلون
ولا جسم ولا قدر ولا كمية
وهو الى الآن لم ير غيره
فليعقل في حاسة السمع
ماعقله في حاسة البصر وان
عقل أن يكون له علم واحد
هو علم بجميع الموجودات
فليعقل صفة واحدة
للذات هو كلام بجميع
ما دل عليه بالعبارات

والكتابة والاشارة وما في النفس لا يختلف لاختلاف الدلالات فكذلك الخبر يجد في نفسه حديثا يعبر عنه بالالفاظ المختلفة وهذا الوجدان ضروري لانزاع فيه ثم قال ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أنخص وصف الانسانية فان الآدمي يشترك الهائم في ادراك المحسوسات والوجدانيات ويختص الآدمي عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها توصيل به الى ادراك الغائبات وكل ذلك يعتمد الكلام النفسى اه ثم قال (وان عقل كون السموات السبع) والعرش والكبرى (والارض وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في تعداد ذرة من القلب) (ان ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة) التي فيها انسان العين (من غير أن تحل ذات السموات والارض) والعرش والكبرى (والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا بالسنة) الظاهرة (محفوظا في القلوب) الساطنة (مكتوب في المصاحف بالاحبار المتنوعة من غير حلول ذات الكلام فيها) أى في تلك المصاحف قطعاً (اذ لو حلت بكتاب ذات الكلام) فرضا وتقدرا (لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الاوراق ولا حترقت) ولكان من نطق بالنار احترق فيه والجنة والنار مكتوبتان في المصاحف ثم أحد لا يتخيل انهما مدرجتان فيها بالذات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم مكتوب في التوراة والانجيل لاعلى معنى انه حل فيهما ولكن فيهما دلالة عليه وهو المكتوب صلى الله عليه وسلم بتلك الكتابة وقد أوضحه المصنف في الجاهل العوام بوجه آخر فقال اعلم ان لكل شئ في الوجود أربع مراتب وجود في الاعيان ووجود في الازدهان ووجود في اللسان ووجود في البياض المكتوب عليه كالنار مثلا فان لها وجودا في التنوير ووجودا في الخيال والذهن وأعني بهذا الوجود العلم بصورة النار وحقيقتها ولها وجود في اللسان وهي كلمة دالة عليها أعني لفظ النار ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم والاحراق صفة خاصة للنار والمحرق من هذه الجهة هي التي في التنوير دون التي في الازدهان وفي اللسان وعلى البياض اذ لو كان المحرق هو الذي في البياض أو اللسان لاحترق ثم قال وكذلك القدم وصف كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب أولاها وهي الاصل وجود قائم بذات الله تعالى والثانية وجود العلم في أذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا ثم وجوده في لساننا بتقطع أصواتنا ثم وجوده في الاوراق بالكتابة فاذا سئلنا عما في أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا علمنا صفتنا وهي مخلوقة لكن المعلوم به قديم فاذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا قلنا ذلك صفة لساننا ولساننا حادث وصفته توجد بعده وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة ولكن منطوقنا ومذكورنا ومقرونا ومتلو ناهذه الاصوات الحادثة قديم ثم قال فهذه أربع درجات في الوجود تشكل على العوام ولا يمكنهم ادراك تفاصيلها ثم قال فكأن ما يرى في المرأة يسمى انسانا بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محكية له فكذلك ما في اللسان من الكلمة يسمى باسمه بمعنى انه دلالة على ما في الذهن ومهما فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شئ بين هذه الامور الاربعه فاذا ورد في الخبر ان القرآن في قلب العبد وانه في المصحف وانه في لسان القارئ وانه صفة في ذات الله تعالى صدق بالجميع مع الاحاطة بحقيقة المراد اه المقصود منه ذكر ابن التماسي في شرح جامع الادلة عند قول الماتن فصل كلام الله مقروء بالسنة القراء محفوظ في صدور الحفظة مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقراءة أصوات القارئ ونغماتهم وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم فيها الخ قال في الايضاح ان القراءة غير المقروء والحفظ غير المحفوظ والكتابة غير المكتوب وان المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المعقولات وذهبت الحشوية الى أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعل العبد وكسبه وهي اعراض لا تبقى باتفاق من زعم ان الاعراض لا تبقى هي عين كلام الله تعالى وهي قديمة وقالوا ان الحروف المكتوبة في المصاحف التي ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالعواطف والواو أخذت زفر من حديد وقطع من نحاس أو شئ من السكس وجعلت حروفا تقرأ كلوا جعلت صورة صارت تلك الاجسام

وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحل ذات السموات والارض والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا بالسنة محفوظا في القلوب غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حلت بكتاب الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولا حترق

قديمة اه وقال أبو نصر القشيري والعجب كل العجب من تجهل أقوام في المصير الى ان كلام الله تعالى اذا كتب على الاتجر أو شئ من الاصباغ ينقلب عين الاتجر والصبغ قديما فاذا صار الجهل الى هذا القدر والحكم بان المحدث يصير قديما والقديم يفارق ذات البارئ تعالى ويحل في المحدثات فالاولى السكوت ثم قال ابن التلمساني ومما يذاني هذا المذهب في حجب الضرورات ان الجبائي من المعتزلة لما لم يعتقد كلاما سوى الحروف والاصوات ونفي كلام النفس وكان ما يقرؤه العبد فعله يشاب عليه وينفرد باختراعه عنده وكذلك ما يكتبه في المصحف وقد أجمع المسلمون على ان الله كلاما مسموعا عند التلاوة وكلاما مكتوبا في المصاحف تحير في ذلك فقال اذا قرأ القارئ القرآن فارتجوا كل حرف يفعله العبد حرف يخلقه الله تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول فان المحل الواحد لا يقوم به مثله ثم قال اذا ترأس جماعة في القراءة صحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حروف مخلوقة في لهواهم وكيف يتصور وجود حرف واحد في محال متعددة ثم قال اذا سكنت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى الساكت وبقى بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور في الشئ الواحد ان يكون موجودا معدوما في آن واحد وقال اذا كتبت الحروف في المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى ونقل هذه المذاهب كاف في ردّها ومن بضل الله فساله من هاد * (تنبيه) * قال ابن الهمام في المسامرة وبعد اتفاق أهل السنة أي من الفرقين على انه تعالى متكلم أي بكلام نفسي هو صفة له قائمة به لم يزل من تكلم به اختلافوا في أنه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلمًا فعن الاشعرى نعم هو تعالى كذلك وعن بعض متكلمي الحنفية لا قال وهو عندي حسن فان معنى المتكلمية لا يراد به من نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والذي يتضمنه النهي كاتقوا المشركين لا تقرؤوا الزنا لان معنى الطلب يتضمنه أي يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان الطلب الذي يتضمنه الامر والخطاب الذي يتضمنه النهي فلا يختلف في ان ذلك الخطاب ليس متكلمًا بل هو متكلم اذ هو أي ذلك الخطاب اذ اخل في الكلام القديم الذي به البارئ تعالى متكلم والاراد معنى المتكلمية اسماع بمعنى اخلع تعالىك مثلاً ومعنى وماتك بميمتك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعرى وبلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدي ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء اسماع فان أراده غير هذين الامرين فليبين حتى ينظر فيه والله أعلم قال ابن أبي شريف والتحقيق ان الذي يثبت الاشعرى المتكلمية بمعنى آخر غير الامرين المذكورين وهو مبني على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والمتكلمية مأخوذتان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الاشعرى فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات البارئ تعالى وكونه صفة له وهذا محل وفاق وأما المتكلمية فأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه أرزلاً بالكيف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أرزلاً بالمعدوم الذي سبب وجوده وشد سائر الطوائف التكبير عليهم في ذلك فالاشعرى قائل بالمتكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الارزلة بالمعدوم والمذكرون لهذا الاصل ينفون هذا المعنى ويفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المتكلمية عند الاشعرى بمعنى سوى الامرين المذكورين والله التوفيق فان قيل اعتراض على الاشعرى التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديما لما انقطع قلنا المنقطع التعاقب التجيزي وهو حادث أما الارزلي فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير في اللفظ الدال عليه لا فيه نفسه وان التغير في المعنوي لا في العلم فانه يؤخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام وتعلقه التجيزي لا في التعلق المعنوي الارزلي اه * استطراد * خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله وهذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع وهو ان الشيخ السنوسي قال في شرح الكبرى ما حاصله ان من المحال ان يطرأ على كلامه

سكون وقد استدلل على ذلك ثم قال وما ورد في الحديث مما يخالف ذلك الذي قررناه فهو قول ذو كرحديثنا
وتسكلم على تأويله ثم قال ولهذا تعرف ان ليس معنى كالم الله موسى تسكلمانه ابتداء الكلام له بعد ان
كان ساكنا ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما المعنى انه
تعالى ازال بفضل المانع عن موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقوا حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه
بعد وده الى ما كان قبل سماع كلامه اه فانظره مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة أو موافقة
* (مهمة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال البيهقي الكلام لا ينطق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما
جاء في حديث عمر في السقيفة كنت زورت في نفسي مقالة وفي رواية كلاما قال فسماه كلاما قبل التسكلم
به قال فان كان المتكلم ذا مخارج جميع كلامه ذاهرف وأصوات وان كان غير ذي مخارج فهو بخلاف
ذلك والباري عز وجل ليس بذى مخارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات ثم ذكر حديث جابر عن
عبد الله بن أنس وقال اختلف الحفظة في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت
في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير حديثه فان كان تابثا فانه يرجع الى غيره كفي حديث
ابن مسعود يعني الذي يليه وفي حديث أبي هريرة يعني الذي بعده ان الملائكة يسمعون عند حضور
الوحي صوتا فيجتمعون ان يكون الصوت للسماء أو للملك الاتي بالوحي أو لجنحة الملائكة واذا احتمل
ذلك لم يكن نصافي المسئلة وأشار في موضع آخر ان الراوي أراد فينادي بقاء فغير منه بصوت اه قال الحافظ
وهذا حاصل كلام من نفي الصوت من الأئمة ويلزم منه ان الله تعالى لم يسمع أحدا من ملائكته ولا رسله
كلامه بل ألهمهم اياه وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع الى القياس على أصوات المخلوقين لانها التي
عهد انهم اذا ذن مخارج ولا يخفى ما فيه اذا الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون من غير
اتصال أشعة كما سبق سلمنا لكن يمنع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت
ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التلويح واما التأويل وباللغة التوفيق اه
ولقد أجاد رحمه الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا يحيد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظرا
للأحاديث الواردة في لا ينسب الى الجهل والتبديع والعدا كإفعله السعد وغيره فتأمل ذلك

(الاصل السابع) أن
الكلام القائم بنفسه
قديم وكذا جميع صفاته
اذ يستحيل أن يكون محلا
للحوادث داخل تحت
التغير

* (الاصل السابع) في بيان قدم الكلام النفسي فقال (اعلم ان الكلام القائم بذاته) المختص بنفسه
أزلي (قديم) لا ابتداء لوجوده فلا يجوز ان يكون متكاملا بكلام في غيره اذ المتكلم انما كان متكاملا
لقيام الكلام به لاسكونه فعلا لا نامتكمون والباري تعالى خالق الكلامنا وليس هو المتكلم بكلامنا
ولو جاز ان يقال بانه تعالى متكلم بكلام في الغير لجاز ان يقال انه متحرك بحركة تخلق في الغير وهو محال
ولولا اختصاص كلامه به لكان محذورا واذا ثبت ان كلامه مختص به ليس مفارقاله ثبت انه قديم (وكذا)
نعتقد في (جميع صفاته) فانها قائمة به ومختصة به لانها كالكلام لها عنه وهي قديمة على معنى انه ليس لوجودها
ابتداء ثم اعلم ان القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه
باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن
بهذا المعنى قديم قطعا ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا
التقدير هو معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافا لمن
زعم انه حقيقة في أحدهما بحجزي الاسخو ثم استدلل المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى فقال (اذ يستحيل ان يكون) الباري تعالى (محلا للحوادث داخل تحت التغير) وما كان
محلا للحوادث يعتره التغير والمراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالى ان تعمل هي به ماله وجود حقيق
مستبوق بالعدم لا المتحد من الصفات الاضافية التي لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومع
أو السلبية ككونه مثلا غير رازق لزيد الميت ولا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق فان هذا كله ليس

محل النزاع وبالجمله ففرق بين الحادث والمتجدد فيجوز انهما في المتجدد اذا الصفات المتجددة محض اعتبار
واضافه فلم يلزم من ذلك محال وبهذا يعلم محل النزاع (بل يجب للصفات المقدسة) من نعوت القدم ما يجب
للذات فلا تعتبره التغيرات ولا تحلها الحادثات ولا يتصف بقبولها ولا يقال انها غير له لان حقيقة الغيرين
ما يجوز مفارقة أحدهما لصاحبه زمان أو مكان ولا يجوز ان تفارق صفات البارى تعالى ذاته فاطلاق
اللفظ الغير به بعيد (بل لم يزل) جل وعز (في قدمه موصوفا بمحامد الصفات) أى بالصفات المحموده (ولا
يزال) تعالى (في أبده كذلك) موصوفا بها (منزها عن تغير الحالات) وذهبت المعتزلة والنجارية والزيدية
والامامية والخوارج الى ان كلام الله حادث وامتنع طائفة من هؤلاء من اطلاق القول بكونه مخلوقا
وسموا حادثا وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقا ونحن نقول لو كان كلام الله حادثا لم يخل من
أمر ثلاثة امان يقوم بذات البارى أو بجسم من الاجسام أو لا بجسم وباطل قيامه به فان الحوادث
يستحيل قيامها بذات البارى تعالى (لان ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها) أى عن الحوادث (ولا يخلو
عن الحوادث فهو حادث) لانه لا تقوم الحوادث بالاجساد ولو قام بجسم لسكان المتكامل ذلك الجسم ويبطل
وجود الكلام لانى محل لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بأنفسها الذلوجاز ذلك في ضرب
منها الجاز في سائرهما (وانما ثبت نعت الحادث للاجسام من حيث تعرضها للتغير) وقبوله له وحلوله فيها
(وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها) أى تلك الاجسام (مشاركها) أى تلك الاجسام (في)
أوصافها اللازمة لها (قبول التغير) وتقلب الوصف (وينبغي على هذا) الذى ذكر آنفا من الاستدلال
(ان كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هى الاصوات الدالة عليه) ولتعلم ان القرآن بالمعنى الازلى لا يدخل
تحت الزمان ولا يوصف بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الازلى مناف للزمان لان الزمان من لواحق
الحادث ولا شئ من الحوادث بأزلى وامابعنى الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق ذلك فنعم فحق
قوله تعالى وقال موسى وعصى فرعون فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدال لا المدلول القديم والمتعلق به
اسم مفعول والتعلق التخييزى لا المتعلق اسم فاعل الذى هو صفة واحدة لا تعداد فيها ولا تتعلق الصلاحى
ونحو قوله تعالى وهو العلى العظيم فالداخل وحده حادث وأما المدلول الذى هو الصفة والمتعلق الذى هو الذات
المسند اليه والصفة التى هى المسند والنسبة التى هى الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم ونحو قوله تعالى
انا أنزلنا نوحا الله الذى يرسل الرياح فالداخل حادث والمدلول الذى هو الصفة قديمة والمتعلق بعضه قديم وهو
الذات المسند اليه والحاصل ان المتعلق قديم يكون كله قديما وقد يكون كله حادثا وقد يكون بعضه قديم وبعضه
فاعلم ذلك ودليل آخر على قدم الكلام هو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقا لكان قبيل ان يخلق لنفسه
الكلام بضد الكلام موصوفا وهو باطل أو كان ذلك الضد قديما والقديم لا يعدم في سياق ذلك
ان لا يكون البارى تعالى قاطنا متكاملا وهو ككفر فقد ثبت ان كلام البارى تعالى قديم وأورد ابن الهمام في
المسيرة ما استدلل به المصنف على طريق التنزل فقال لو لم يمنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فتردنا
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معنى لاحدهما وجب اثبات قدم ذلك المعنى لان الانسب بالقديم من حيث
هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقدم أنسب من الحادث بالقديم لان اتحادهما في وصف القدم ولان الاصل
من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحادث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذ باطل
قيام الحوادث به بادلتها بالمبينة في محالها فقد وجد مقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع انه
لا مانع من قدم كلامه النفسى واذا ثبت وجود مقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد أشار المصنف
الى انتفاء المانع بقوله (وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الوالد لا ولد قبل ان يخلق ولده حتى اذا)
فرض انه (خلق ولده وعقل) الاشياء (وخلق الله سبحانه وتعالى له علما بما قام في قلب أبيه من) ذلك
(الطلب صار) ذلك الولد (مأمورا بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفته ابنه)

بل يجب للصفات من نعوت
القدم ما يجب للذات فلا
تعتبره التغيرات ولا
تحلها الحادثات بل لم يزل في
قدمه موصوفا بمحامد
الصفات ولا يزال في أبده
كذلك منزها عن تغير
الحالات لان ما كان محل
الحوادث لا يخلو عنها ولا
يخلو عن الحوادث فهو
حادث وانما ثبت نعت
الحادث للاجسام من
حيث تعرضها للتغير وتقلب
الاصناف فكيف يكون
خالقها مشاركا لها في قبول
التغير وينبى على هذا أن
كلامه قديم قائم بذاته وانما
الحادث هى الاصوات
الدالة عليه وكما عقل قيام
طلب العلم وارادته بذات
الوالد لا ولد قبل ان يخلق
ولده حتى اذا خلق ولده
وعقل وخلق الله له علما
متعلقا بما في قلب أبيه من
الطلب صار مأمورا بذلك
الطلب الذى قام بذات أبيه
ودام وجوده الى وقت
معرفة ولده

فان قيل القائم بذات الالب العزم على الطلب وتخيلا لانفس الطالب لان وجود الطالب بدون من يطلب منه
 شيء محال قلنا المحال طلب تميزي لامعنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا
 فيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعلم قيام الطالب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع
 نعليك بذات الله تعالى أزلا) ومصير موسى عليه السلام مخاطبائه (أي بذلك الطالب) (بعد وجوده) أي
 بعد وجود السيد موسى (اذ خلقت له معرفة بذلك) الطالب (وسمع لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى
 باللام تارة كما جرى عليه المصنف ومثله سمع الله لمن حمده وبلا لام أخرى ومنه قد سمع الله قول النبي تبارك
 وهذا قول الأشعري وأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسي وعنده أنه سمع صوتا لا على كلام الله
 تعالى وقد تقدم الاختلاف فيه وفي التذكرة الشرقية لابي نصر بن القشيري فان قيل فهل يسمون كلام
 الله تعالى في الازل أمرا ونهيا قلنا بلى هو أمر بشرط وجود المأمور به ونهي بشرط وجود المنهي فان قيل
 فكيف يؤمر من هو معدوم وكيف قال موسى عليه السلام اخلع نعليك وهو بعد في كتم العدم قلنا انما
 هو أمر بشرط الوجود أي اذا كنت وعقلت فافعل كذا فالأمر يدخل في الوجود بعد ان لا يكون
 موجودا بالمتحدد عائد اليه لا الى كلام الباري سبحانه وهذا كما ان الله سبحانه كان عالما بان العالم سيكون
 والآن فهو عالم بان العالم كائن ثم علمه لم يتغير ولم يتحدد بل يتحدد بالمعلوم ثم من يعتقد ان كلام الله تعالى
 غير قديم ليس يجوز عليه البقاء فاذا أمر العبد بفعل فالفعل المأمور به غير موجود في حالة الامر فاذا
 وجد فالامر غير موجود لانه عدم فكيف يستبعدون هذا القول بأمر المأمور معدوم وهم يصرحون
 بأمر المأمور به معدوم وقد أجمع المسلمون على ان موسى عليه السلام مخاطب الآن بقوله عز وجل
 اخلع نعليك وهو الآن غير مكلف ففقدان ما استبعدوا فلا طائل نلتحه وقد قال تعالى وناديا مالكا ليقض
 عليئكما وبعد أهل النار لم يدخلوها والمعنى سينادون ولو أخبرنا بهذا بعد دخول أهل النار النار فالخبر
 انهم قد نادوا فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده فالخبر سيقول موسى اخلع نعليك
 وبعد موسى فالخبر قلنا موسى اخلع نعليك فهذا الاختلاف لا يعود الى نفس كلام الله عز وجل فتفهيم
 اه وفي شرح العمدة للنسفي فان قيل لو كان كلامه قد علمه اسكان أمرا ناهيا في الازل وهو سفيه سواء
 كان عبارة عن الحروف والاصوات أو عن المعنى القائم بالنفس وهذا لانه ما كان في الازل مأمورا ولا
 منهي والامر والنهي بدون حضور المأمور والمنهي سفيه فان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول
 يا زيد قم ويا بكر اجلس لكان سفيها فكيف يصح ان يقول في الازل اخلع نعليك أو نخذ الكتاب بقوة
 وموسى ويحيى معسودمان قلنا نعم لو كان الامر لا يجب وقت الامر فأما الامر لا يجب وقت وجود المأمور
 والنهي لا يجب عليه الانتهاء عند وجوده فهذا حكمه ألا ترى ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان
 أمرا ونهيا لمن كان موجودا وان يوجد الى يوم القيامة وكل من وجد وباع وعقل وجب عليه الاقدام
 على المأمور به والانتفاء عن المنهي عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ممتنعاً كذا هنا فان قيل أخبر الله
 تعالى عن أمور ماضية كقوله وجاء اخوة يوسف انا أرسلنا نوحا الى قومه انا أنزلناه في ليلة القدر وهذا انما
 يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا في الازل لكان الازل مسبوقا بخبره
 وهو محال ولو لم يكن المخبر عنه سابقا على الخبر لكان كاذبا قلنا اخبار الله تعالى لا يتعلق بزمان لانه أزلي والمخبر
 عنه متعلق بالزمان والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي اه (الاصل الثامن ان علمه) تعالى (قديم)
 أزلي لا ابتداء لوجوده (فلم يزل) ولا يزال (عالم ابداً) المقدسة (وصفاته) المشرقة (وما يحدته) ويوجده
 (من مخلوقاته) الكائنة في علمه وهذا ضروري أيضا فانه تعالى لا يتصف بحدوث لانه لو جاز اتصافه
 بالحدوث لجاز النقصان عليه والنقصان عليه باطل ومحال اجزاء ايات الزوم ان ذلك الحادث ان
 كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن

فليعقل قيام الطالب الذي
 دل عليه قوله عز وجل اخلع
 نعليك بذات الله ومصير
 موسى عليه السلام مخاطبائه
 بعد وجوده اذ خلقت له
 معرفة بذلك الطالب وسمع
 لذلك الكلام القديم
 * (الاصل الثامن) * أن
 علمه قديم فلم يزل عالما بدياته
 وصفاته وما يحدته من
 مخلوقاته

ومن صفات الكمال امتنع انصاف الواجب به لان كل ما يتصف به الواجب يكون كمالاً وبضالوا تصف
بالحدث لكان قابلاً له ولو كان قابلاً له لما خلا عنه أو عن ضده والازم الترجيح من غير مرجح وضد
الحدث حادث وما لا يخفى لو عن الحادث حادث لما صير وأيضاً لو اتصف بالحدث لكان محلاً للانفصال وكل
منفصل مفتقر الى ما انفصل عنه وكل مفتقر ليس بواجب الوجود وقد فرض واجبا هذا خلف (ومهما
حدثت المخلوقات) في أزمنة مختلفة (لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي) والازلي
لا ابتداء لوجوده كما انه تعالى كان عالماً في الازل بأنه سيخلق العالم ثم لما خلقه فيها زال كان عالماً
بأنه خلقه والتجدد على المعلوم لا على العلم و(اذ) قد علمت ذلك فاعلم أن المحوج لتجدد العلم بتجدد
المعلوم هو ذهاب العلم بالغفلة عنه وعزوبه ف(لو) فرض عدم العزوب بان (خلق لنا علم بقدم زيد
عند طلوع الشمس) مثلاً (ودام ذلك العلم تقديراً) ولم يعزب بل استمر بعينه (حتى طلعت الشمس
لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم) أي بعين ذلك العلم (من غير تجدد علم
آخر) وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه ومابيت قدمه استحالة عدمه
(فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى) وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم (الاصل التاسع أن
ارادته) جبل وعز لجسيع الكائنات (قدمة) قائمة بالذات (وهي) أي الارادة (في القدم) أي أزل
(تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها) اللاتقية بها على وفق سبق العلم الازلي) بمعنى أن كل كائن في
الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بارادته وان كل ما يتعلق به ارادته يكون لاحتماله وهو معنى ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن ثم ان التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط
المتضايين وهو على قسمين صلاحى ان لم يكن المنسوب لها موجوداً في الخارج وتنجيزى ان كان موجوداً
وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود له في الخارج اذ هو يرجع الى المعقول الاضافة واختاره المتأخرون
أو وجودية اذ التعلق مرجعه الى الصفات النفسية للمعاني واختاره ابن الحاجب تبعاً لغيره (اذلو كانت)
الارادة (حادثة) لكان بضدها موصوفاً وضدها نقص والنقص لا يجوز في وصفه تعالى وأيضاً لو كانت
حادثة (لصار) الباري تعالى (محلاً للحوادث) وقابلها ولو كان محلاً للحوادث لما خلا عنها وما لا يخفى
عن الحادث حادث لما صير ومن هنا بطل قول الكرامية ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر
والعلم متعلق أزل بذلك التخصيص الذي أو جبهته الارادة أي تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده
كما ان الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم
والمراد ومن هنا بطل قول جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد وجد وذلك
قد عدم حادث * دليل آخر على قدم الارادة أن يقال (لو حدثت في غير ذاته) تعالى (لم يكن) هو تعالى
(مريداً بها) بل الذي قامت به وهو باطل (كما لا تكون أنت متحركاً بحركة ليست في ذاتك) وهو ظاهر
(وكيف ما قدرت فيفتقر حدوثها) أي تلك الارادة (الى ارادة أخرى) نانية (وكذلك الارادة الأخرى
تفتقر الى) ارادة (أخرى) ثالثة (ويتسلسل الامر) أي هذا الاقتدار (الى غير نهاية ولو جاز أن
تحدث ارادة) أي بعض الارادات (بغير ارادة) تخصها بخصوص وقت ايجادها (لجاز أن يحدث
العالم بغير ارادة) فلا يمكن حدوث بعضها بلا ارادة مع أن مقتضى لشبوت صفة الارادة ذلك الخصوص
وهو ملازم للحدوث لا ينفك عنه لما صير من انه لا بد لكل حادث من تخصص له بخصوص وقت ايجاده
والفرض أن تلك الارادة حادثة بزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصها فيلزم التسلسل المحال فتأمل
(الاصل العاشر) اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من يثبت الاحوال ومنهم من ينفيها فن يثبت
الاحوال كالقاضي والامام والمصنف فعبارة أن يقول (ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدره
مريد بارادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير بصير) أي بصفة تسمى بصراً وانما يعبر به في

ومهما حدثت المخلوقات
لم يحدث له علم بها بل
حصلت مكشوفة له بالعلم
الازلي اذ لو نطق لنا علم
بقدم زيد عند طلوع
الشمس ودام ذلك العلم
تقدرا حتى طلعت الشمس
لكان قدوم زيد عند طلوع
الشمس معلوماً لنا بذلك
العلم من غير تجدد علم آخر
فهكذا ينبغي أن يفهم قدم
علم الله تعالى * الاصل
التاسع * ان ارادته قدمة
وهي في القدم تعلقت
باحداث الحوادث في أوقاتها
اللاتقية بها على وفق سبق
العلم الازلي اذ لو كانت
لصار محلاً للحوادث ولو
حدثت في غير ذاته لم يكن
هو مريداً لها كما لا تكون
أنت متحركاً بحركة ليست
في ذاتك وكيف ما قدرت
فيفتقر حدوثها الى ارادة
أخرى وكذلك الارادة
الأخرى تفتقر الى أخرى
ويتسلسل الامر الى غير
نهاية ولو جاز ان يحدث
ارادة بغير ارادة لجاز ان
يحدث العالم بغير ارادة
* (الاصل العاشر) * ان
الله تعالى عالم بعلم حي بحياة
قادر بقدره ومريد بارادة
ومتكلم بكلام وسميع
بسمع وبصير بصير

البصر خاصا دفعا لسبق الوهم الى العين من اطلاق البصر ولذا صرح غير واحد منهم من أن المعنى بالسمع
والبصر نفس الادراك لا الحاسة فيثبتون ذاتا موجودة وصفات موجودة وهي نفس العلم والقدرة
والإرادة وأحوال ثابتة للذات باعتبار قيام هذه الصفات بها وهو معقول الاتصاف ويعبرون عن تلك
الحال بالعالمية والقادرية ولا يصفون هذه الحالة بالوجود بل بمحض الثبوت وهو معنى قول المصنف
(وله هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة) ومن ينفي الاحوال فعبارة أنه يقول عالم وله علم قادر
وله قدرة وكذلك بقية الصفات ونفس كونه عالما بنفس اتصافه بالعلم وليس في المعقول موجود ولا
ثابت من خارج سوى نفس الذات والصفات وينفي الاحوال فان عبر عن الموصوف قال ذات وان عبر
عن المعنى قال علم وقدرة وان عبر عن الذات باعتبار المعنى قال عالم قادر فالمعقول اثنان والعبارات ثلاث
ونصف المعتزلة والشيعية الصفات الزائدة على الذات وأسندت ثمرات هذه الصفات الى الذات ونفوا أيضا
نفس المعاني وقالوا ان الباري تعالى حي عالم قادر لنفسه فأثبتوا المشتق بدون المشتق منه وبعضهم
يقول بنفسه وامتنع بعضهم من اطلاق لنفسه أو بنفسه لما فيه من ايهام التعليل المنافي للوجوب
ويلزمهم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة لثبوت خصائص هذه الصفات لها وثبوت الاخص يستلزم
ثبوت الأعم فليزيم أن يكون ذاته علما وقدرة وحياة وهذه الصفات أيضا لا تقوم بنفسها والذات قائمة
بنفسها فليزيم أن تكون قائمة بنفسها لا قائمة بنفسها وهو جمع بين النقيضين ثم شرع المصنف في الرد
على المعتزلة فقال (وقول القائل عالم بلا علم كقوله غني بلا مال) أي انما أثبتنا الصفات زائدة على
مفهوم الذات لانه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء في كتابه على لسان نبيه خطا بالإن هو من أهل
اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات لها علم ومن قدر ذات لها قدرة وكذا سائر الاوصاف المشتقة تدل
على ذات وصف ثابت لتلك الذات بل يستحيل عند أهل اللغة عليم بلا علم لاستحالة علم بلا معلوم أو
لاستحالة عليم بلا معلوم واليه أشار المصنف بقوله (وعالم بلا علم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم
والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قتل ولا يتصور قاتل بلا قاتل
ولا قتل فكذلك لا يتصور عالم بلا علم ولا يتصور أيضا (علم بلا معلوم ولا) أيضا (معلوم بلا عالم بل
هذه الثلاثة متلازمة في العقل لا ينفك بعض منها عن البعض فن جوز انفكاك العالم عن العلم فليجوز
انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاوصاف) أي لا يجوز صرفه عن
معناه لغة الا لقاطع عقلي يوجب نفي معناه لغة ولم يوجد في ايجاب نفي المعنى اللغوي ما يصلح شبهة فضلا
عن وجود دليل واعلم أننا عشر أهل السنة وان أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات فلا نقول انها
غير الذات كما لا نقول انها عين الذات لان الغيرين هما المفهومان اللذان ينفك أحدهما عن الآخر
في الوجود بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور
انفكاك أحدهما عن الآخر* (تنبيه)* قد تباعدت المعتزلة في نفي صفات الباري على أن الواحد
منا عالم بعلم وقادر بقدرة وحى بحياة الى آخرها ولا ينبغي للباري أن يشارك صفات المخلوقين وقد ألزمهم
الاشعرية قياس الغائب على الشاهد ويعنون بالشاهد ما علم وبالغائب ما جهل وقد يعنون بالشاهد
أحكام الحوادث وبالغائب أحكام الباري جل وعز والجمع بين الغائب والشاهد لا يصح الإجماع
وحيث جمع الحشوية بين الشاهد والغائب بغير جامع أداهم ذلك الى التشبيه حيث قالوا ما عهدنا
موجودا ولا عقلناه الا في جهة والباري موجود فيكون في جهة وحيث قالوا ما وجدنا متكاملا الا بحرف
وصوت والباري تعالى متكام فليكون متكاما بحرف وصوت فجمعوا بين الشاهد والغائب بغير جامع
فشبهوا وكذلك الفلاسفة لما قاسوا ما لم يشاهدوه على ما شاهدوه بغير جامع عطلوا وقالوا ما رأينا زراعا
الا من بذر ولا بذرا الا من زرع فأداهم ذلك الى تعطيل الصانع واذا كان لابد من جامع

وله هذه الاوصاف من هذه
الصفات القديمة وقول
القائل عالم بلا علم كقوله
غني بلا مال وعلم بلا عالم
وعالم بلا معلوم فان العلم
والمعلوم والعالم متلازمة
كالقتل والمقتول والقاتل
وكما لا يتصور قاتل بلا قتل
ولا قاتل ولا يتصور قاتل
بلا قاتل ولا قاتل كذلك
لا يتصور عالم بلا علم ولا علم
بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم
بل هذه الثلاثة متلازمة في
العقل لا ينفك بعض منها
عن البعض فن جوز
انفكاك العالم عن العلم
فليجوز انفكاكه عن
المعلوم وانفكاك العلم عن
العالم اذ لا فرق بين هذه
الاصاف

والجوامع أربعة الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون
انسانا الثاني الجمع بالعلة كقولك التحرك يستدعي حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة الثالث الجمع
بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث والعالم حادث فيدل على وجود المحدث له الرابع
الجمع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا وجه حصر الجوامع في
هذه الاربعة ان كل جامع بين متفق عليه ومختلف فيه لا يتخلو اما أن يذكر في جمعه أمرا واحدا أو أكثر
فان ذكر في جمعه أمرا واحدا فهو الجمع بالحقيقة وان كان أكثر فلا يتخلو اما أن يكون بينهما ارتباط
أو لا فان لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لاحدهما على الآخر وان كان بينهما ارتباط فاما أن يكون من
الطرفين أو من أحدهما فان كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه
نفيه فهو الجمع بالعلة وان كان من أحدهما فان كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمطلوب فانه يلزم
من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل اذا لا يلزم عكسه وان
كان اللازم من طرق النقي فهو الشرط والمشرط فان انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من
ثبوت الحياة ثبوت العلم فاذا تقرر هذا فقد جرح الاشعرية في مسئلة الصفات بالطرق الاربعة فقالوا في
الجمع بالحقيقة لا معنى للعلم الامن له العلم أو ذو العلم والبارى تعالى عالم فله علم وطردوا ذلك في سائر
الصفات وقالوا في الجمع بالعلة العالمية في الشاهد معللة بوجود العلم وقد سلمت ثبوت العالمية للبارى
فيلزم اتصافه بالعلم لمباين العلة والمطلوب من التلازم ولوضع وجود المعلول بدون علة لحاز وجود العلة
بدون معلولها وقد أجبنا على أن ذلك محال وقالوا في الجمع بالدليل ان الاحكام والاتقان في الشاهد
يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد في أفعال الباري فدل على ثبوت العلم لله تعالى وقالوا في الجمع
بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم بما يقصد الى ايقاعه والبارى تعالى فاعل بالاختيار فله علم قالت
المعتزلة شرط الجمع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين والعلم الذي تدعونه غائبا يخالف العلم
شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفي الغائب قديم واحد يتعلق بما لا نهاية له واذا
اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر وأجاب الاشعرية بأن الجمع بينهما من جهة
عامة وهي العلمية والعالمية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخر مانع الجمع بينهما في الشرط
وقد أثبت أن الباري تعالى حي لانه عالم قياسا على الشاهد قالوا اذا اعلنا هذه الصفات في الشاهد
لجوازها والجائز مقتضى وجوده الى مقتضى صفات الباري تعالى واجبة والواجب يستغنى بنفسه
عن المقتضى ولهذا لما كان وجود الجواهر والاعراض من الممكنات افتقرت الى المؤثر ولما كان وجوده
تعالى واجبا استغنى عن المؤثر وأجاب الاشعرية باننا لانعني بالتعليل التأثير والاقادة ليلزم ما ذكرتم وانما
نعني به ترتب أحد الامرين على الآخر وتلازمهما نفيا واثباتا فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت
الآخر ونفيه على نفيه واذا صح منكم اثبات الشرط باللازم على أحد الطرفين فلان يلزم الجمع باللازم
من الطرفين بطريق الاولى والله أعلم * استطراد * ذكر النسبي في الاعتماد ان المماثلة عند الفلاسفة
والباطنية تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية فلا يوصف الباري عندهم بكونه حيا عالما قادرا سمعا بصيرا
على الحقيقة لا تصاف الخلق بها وهو باطل لانها لو ثبتت به لتمثلت المتضادات اذ السواد والبياض
يشتركان في اللونية والعرضية والحديث وعند المعتزلة تثبت المماثلة بالاشتراك في أخص الاوصاف اذ
لتمماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعرضية والحديث لانها أوصاف عامة فلما
جاء الاشتراك في السوادين تثبت المماثلة لانه أخص الاوصاف وهذا لان المماثلة انما تقع بمقتضى
المختلفة والسواد يخالف البياض لكونه سوادا لا لكونه لونا وعرضا وحادثا دل انه انما يمثل السواد
لكونه سوادا فلو كان الباري متصفا بالعلم لثبت التماثل اذ العلم يمثل العلم لكونه علما لا لكونه كذا

فكذا هذا وهو فاسد لان المحدث يخالف القديم بصفة الحدوث وينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث فتكون المتضادات كلها متماثلة لا شترأ كما في صفة الحدوث ولان القدرة على حمل من تساوى القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أخص أوصافها ولا تماثلها وعندنا هي تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة لان المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر وينوب منابه ان كان من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وان كان من بعض الوجوه فهما متماثلان من ذلك الوجه ولكن اذا استويا من ذلك الوجه اذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا سد مسده فالخصل انه يجوز أن يكون الشيء ممثالا لشيء من وجه مخالف من وجه فان أحدا من أهل اللغة لا يمنع من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان كانت بينهما مخالفة بوجه كثيرة ولو اشتركا في الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده بمنع من أن يقول انه مثل له في كذا تحقيقه ان المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهي المشابهة والمضاهاة والمساكلة والمساواة والاطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فان الأدمي يقال له حيوان وكذا الفرس وغيره ثم قد يختص شيان بشبوت المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع عدم المساكلة والمضاهاة والمساواة وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الأنواع الأخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمنع أهل اللغة من اطلاق لفظ المماثلة لشبوت ما ثبت من هذه الأنواع مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود ومستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع وهو ضروري وأستدلالي وعلمه تعالى أزلي واجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا استدلالى وكذا حياتنا وقد تناو سائر الصفات فاذا للمماثلة بين علمه تعالى وعلم الخلق وكذا في سائر الصفات ولان القول بعالم لا علم له وقادر لا قدر له كالقول بتحرك لا حركة له وأسود لا سواد وهو تناقض ظاهر فان قيل هذه الصفات لو كانت ثابتة لسكانت باقية ولو كانت باقية فلما أن تكون باقية بلبقاء أو ببقاء فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد أنكرتم علينا مسألة بقاء الاعراض وادعيتهم استحالة نفسه وان كانت باقية بلبقاء فلم لا يجوز أن تكون الذات قادرا بالقدرة عالما بالعلم قلنا صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه علم الذات ببقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم عالما والعلم بنفسه باقيا وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه أيضا باق ولا يقال ان البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد لاننا نقول بان حصول باقين ببقاء واحد انما يستحيل اذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه ثم يقوم بالساقى الآخر كان كل منهما باقيا ولم يستحل ذلك فان قيل لو كانت له هذه الصفات لسكانت أزلية اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال ولسكانت أغيارا للذات والقول بوجود الأغيار في الأزل مناف للتوحيد قلنا الصفات ليست بأغيار للذات لان أحد الغيرين ههما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر فلم يوجد للمغايرة ضرورة وهذا لان ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما أن ذاته أزلي وكذا صفاته والعدم على الأزل محال وهذا كالأحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقاءها بدونها اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده واعتراضا على حد الغيرين بأن التغاير بين الجوهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلق الجوهر من الاعراض واستحالة وجود الاعراض بدون الجوهر والجواب ان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل العرض بعدم استحالة بقاءه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجوده الجزء

وما قالوا لو كانت لله صفات لكانت قديمت والقول بالقدماء محال لان القديم هو الله تعالى
والقول بالقدماء قول بالآلهة لانا نقول بلى اذا كان قديم من القدماء قائما بذاته موصوفا بصفات
الالهية ونحن لانقول به بل نقول ان الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال
وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قدعة بمعنى ان ليس لوجودها ابتداء فيكون وصفا قديما والله أعلم
(تكميل) به يحسن ختم الباب اعلم ان المعاني والصفات الكمالية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الحق
وتارة من حيث اضافتها للمخلوق ومن المعلوم ان الشيء يتغير بتغير المضاف اليه لكن بتغير المضافة ليس
بتغير حقيقى الا انه كما ثبت ان لا مشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب فلا بد ان تكون المغيرة على
الحقيقة ويكون ماثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة الا في
الاسماء وليس ثم اتحاد بالانواع ولا بالجنس والالزم تركيب الواجب أو اتحاد الملزومات مع تنهاى للارازم
وذلك محال فاذا علم الله وقدرته وارادته وسمعه وبصره وحياته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع
صفات الخلق الا في الاسماء فقط ولا مشاركة في الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من
حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة التي أطلقت تارة على المالحق من الصفات وتارة على الملهادات
من ذلك قد ترد النظر هل ذلك الاطلاق بالاشتراك المعنوى أو اللفظى أو بالتشابه أعنى الحقيقة والمجاز ثم
اشتهر ذلك حتى تنوسبت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقى فيها للمعنى القديم أو للمعنى الحادث أما
المتكلمون ونحوهم القائلون بالاحوال فقد ذهبوا الى الاشتراك المعنوى ولذلك تراهم يعترضون على
من حاد العلم مثلا بحد لا يجمع القديم والحادث كفى الارشاد ومسئلة وقوع الاشتراك في أصول ابن
الحاجب توضع لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو في غير صفات المعاني التي أثبتتها السمع وانما الكلام
الآن في معنى الوجود على القول بزيادته والحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما
أشبه ذلك فهذه الالفاظ اذا أطلقت على القديم والحادث فهي عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوى وليس
أحد المعنيين أصلا لا آخر بل كل منهما أصل واستعمال اللفظ فيها حقيقة على طريقة استعمال
المتواطئ في آحاد مصدوقاته ولكن دعوى الاشتراك المعنوى قد بان بما ذكرناه بطلانه فلم يبق الا
الاشتراك اللفظى وهو احتمال راجح كما قرر في الاصول فاطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على
المعنى القديم حقيقة وحيث أطلقت على المعاني الحادثة انما هو بالشبه لكن يحصل الاعتبار بهذا أصل
عظيم يشرف بك على كيفية استعمال الالفاظ في المعاني القديمة والحادثة حتى لا يقف بك الوهم مع
المعاني الحادثة عند ما تسمع استعمال اللفظ في معنى قديم وقد اشتهر عندك استعماله في الحادثة حتى تعتقد
في الواجب ما لا يليق بحالته أو يثبت له لازم ذهني لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث أصلا وذلك
المعنى اللازم الثابت في القديم فرعا فيكون اطلاق اللفظ في الحادث حقيقة وفي ذلك الفرع اللازم مجازا
وهذا وان كان صحيحا في الجملة لكن فيه عكس الحقائق بل اذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن
النقائص والحوادث ولا بد أن يثبت عندك اذ هو أصل دينك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى
الالهى واستعمل فيه فقد استعمل في معناه الاصلى فخذ ذلك المعنى مجردا عن جميع اللواحق المادية
والاحوال الخلقية بحيث يكون ذلك المعنى الهيا فان طغرت بعبارة محصلة يمكنك الافصاح بها عن ذلك المعنى
المجرد الالهى فذلك والا فسلم الامر للعالم به واعتقد ان ذلك المعنى الذي لا يمكنك التعبير عنه هو الاصل
للموضوع له ذلك اللفظ فاعرف ذلك والله أعلم

(الركن الثالث)

*(الركن الثالث العلم
بأفعال الله تعالى ومداره
على عشرة أصول)*

(العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول) اعلم أن الصفات ضربان صفات الذات وصفات الفعل
والفرق بينهما ان كل ما وصف الله به تعالى ولا يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الذات كالقدرة
والعلم والعزة والعظمة وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط

والغضب والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات وقد اختلف فيها فقال الاشعرى صفات الذات كالحيوة والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة قديمة قائمة بذاته وصفات الفعل حادث غير قائمة بذاته وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز الساب وعدمه الا أنه لا يستلزم سلبه نقيضه ووافقه الماتريدي الا في صفات الافعال فانهم اعنده قديمة قائمة بالذات وعليه تنفرع مسألة التكوين والخلف بينهما لفظي كما سبق في الخطبة فلنقدم قبل الخوض في هذا الركن في تحقيق هذه المسئلة فانها من أعظم المسائل المختلف فيها وان كان المصنف لا يرى ذلك ولنورد سياق ابن الهمام في مسأرتة ممزوجة بشرحه لابن أبي شريف على وجه الاختصار ثم نورد كلام امامنا الاعظم في الفقه الاكبر بالاجمال ثم نشرحه ونذكر ما يتعلق به تفصيلا قال ابن الهمام مانصه والاشارة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحي والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثير ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء اشائها والاشارة بالاسم التكويني أي رجوع الشكل الى صفة واحدة هي التكوين وهو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من ان كل صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا للقدماء جدا فادعى المتأخرون منهم من عهد الامام أبي منصور الماتريدي انها أي تلك الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات زائدة على الصفات المتقدمة أي المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام أي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه المتأخرون من قول الامام كان تعالى ما لا يقبل أن يخلق ورزاقا قبل أن يرزق وذكره في وجوه في الاستدلال منها وهو عديمهم في اثبات هذا المدعى ان البارئ تعالى مكوّن الاشياء أي موجد ها ومنشئها اجماعا وهو أي كونه تعالى مكوّن الاشياء بدون صفة التكوين التي المكوّنات آثاره يحصل عن تعلقيها بحال ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي به يحصل الاثر لا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لا متناهية قيام الحوادث بذاته تعالى والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقيها بتعلق خاص بالخلق هو القدرة باعتبار تعلقيها بالخلق والترزق صفة القدرة باعتبار تعلقيها بإيصال الرزق وما ذكره في معناه لا ينفي هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي في عقيدته مانصه وكما كان تعالى لصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحدائه البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا ربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه يحيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احياهم استحق اسم الخالق قبل انشايم ذلك بأنه على كل شيء قد بره فقوله ذلك بأنه على كل شيء قد بر تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد ان معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته فاسم الخالق ولا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا ما يقوله الاشاعة والله الموفق قال ابن أبي شريف اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزاق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق ورزقا قبل أن يرزق فن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه ووقع في البحر للزر كشي اطلاق الخالق والرزاق ونحوهما في حق تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفة الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادث وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ لا يمنع عند الاشعرية القائلين بحديث صفات الافعال انما يلائم كلام الماتريدي القائلين بقدمها فان قيل لو كان مجازا للصحة ففيه وقولنا ليس خالقا في الازل أمر مستبعد قلنا استبعاده والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل هو من جهة السرعة أدا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى اوجد

المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه ولنورد ما وعدناه من
سياق عبارة الامام الاعظم في الفقه الاكبر من املاء أبي مطيع البلخي مانصه فالفعلية التخليق والانشاء
والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزل خالقاً بتخليقه وابتدع خلقاً في الازل وفعالاً بفعله والفعل
صفة في الازل فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق وفعلاً بصفته في الازل والفاعل هو الله
وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق اه اعلم ان الصفات الفعلية هي التي تنشئ الافعال كالتخليق أي
التكوين المخصوص بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وابداعها من غير أصل ولا احتذاء قبل المعنى الاول
قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبالمعنى الثاني قوله خلق السموات والارض واشاره على الخلق
لاظهريته في ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق والانشاء أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء
وترتيبه وعليه قوله تعالى هو الذي انشأكم والابداع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء بغير آلة
ولامادة ولا زمان ولا مكان وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض أي مبدعها والصنع أي
التكوين المخصوص بايجاد الشيء على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء
وغير ذلك من الاحياء والامانة والترزيق والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد في النصوص وفيه اشارات
* الاولى ان صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والارادة واليه أشار بقوله فيما بعد
والفعل صفة في الازل * الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع وغير ذلك راجعة الى
صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام بمعنى مبدأ الافاضة التي هي اخراج المعدوم من عدم
الى الوجود لصفات متعددة كما ذهب اليه البعض ولا عين الافاضة كما ظن واليه أشار فيما بعد بقوله
والفعل صفة في الازل فان عدم كون الاخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول ولذا قال الامام
الماتريدي اذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف
بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع وقال الرستغني في الارشاد طريق التكوين
وطريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام وفي التعديل لصدر
الشريعة صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشؤها فالصفات قديمة والافعال حادثه وهو مختار عبد
الله بن سعيد القطان في الرحمة والكرم والرضا فبعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتخيص والارشاد
وان تسامحوا في تعريف التكوين باخراج المعدوم من عدم الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى
جوانب التعريفات فقد نهوا على المراد في المقام من مبدأ الاخراج المذكور بيان القيام بذاته تعالى
كسائر صفاته سيما الكلام * الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق ومتمسكين بأن
التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديماً يلزم قدم العالم وان كان حادثاً افتقر الى خلق آخر وتسلسل
* الرابعة الرد على من أرجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة الذاهبين الى أن التكوين
وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل هو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس مغايراً للمفعول في الخارج فالتكوين بمعنى المكون متمسكين بان مبدأ الاخراج من عدم الى
الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادته فان القدرة صفة تؤخر على
وفق الارادة أي انما تؤخر في الفعل ويجب صدور الامر عند انضمام الارادة وأما بالنظر الى نفسه هو عدم
اقتنائها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الا جائز التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع
المقدورات وأشار الامام الى الجواب عما تسئل به المخالفون بوجهين * الاول ما أشار اليه بقوله والله تعالى
لم يزل خالقاً أي متصفاً بكونه هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بتخليقه أي بسبب قيام التخليق الذي
هو مبدؤه بذاته تعالى في الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الامور الثابتة بالاتفاق
وهو غير القدرة فان التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغايران واليه أشار

بقوله والتخليق أى مبدا الابداع في الخارج صفة في الازل أى صفة مستقلة مغامرة للقدرة كما هو المتبادر فأشار إلى أنه لو لم يكن متصفا به في الازل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كإدلال الوصف به واتصف بوجود الخلق صارت الصفة حادثته بالخلق فكان القول بتعريفه عنها في الازل وحدوثها بعد خلق الخلق فولا قيام النقص والحاجة إلى ما يتحقق بذلك والقديم يتعالى عن ذلك وفيه إشارات * الأولى أن ذلك المبدأ المدلول هو المعنى الذى تجسده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول ويؤثر في إيجاده بالفعل في الوقت المراد واليه أشار بقوله والتخليق صفة في الازل بل هذا المعنى يعم الموجب أيضا لصلاحية التأثير الراجعة إلى القدرة كما ظن لأن تعلقها على وجه صحة التأثير في الابداع والترك دون التأثير بالفعل * الثانية أن ذلك المدلول بالمشتقات يرجع إلى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه أشار بقوله وفاعلا أى متصفا بفعله أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدا الابداع بذاته كإدلال عليه قوله تعالى فعال لما يريد فان إطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فيمليه الفعل كإمكان التكوين حقيقة فيمليه التكوين وقد بينه بقوله والفعل صفة في الازل فأشار إلى اختلاف أسمائه باختلاف التعلقات فن حيث التعلق بحصول المخلوقات تخليق وبحصول الارزاق ترزيق إلى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور الماتريديين لدلالة المشتقات فيها على أصل الفعل العام للتعلقات دون سائر الصفات * الثالثة الجواب بمنع إرجاعه إلى تعلق القدرة بالمقارنة للإرادة حيث وصف به في الازل وقد بتعلق الإرادة ودل على الابداع في الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة بالمقارنة بالإرادة إذ لا تعلق بالفعل في الازل وقد وصف به نفسه وغير القدرة لأن تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالابداع البتة في الوقت المراد وانما عبر عنه بالتكوين أخذ من قوله تعالى انما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون واليه أشار بقوله وفاعلا بفعله والفعل صفة في الازل وبيانه أنه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه الاشياء بأن يقول له كن وهو مجاز عن سرعة الابداع عند الجمهور من ادال على إيجاده تعالى الاشياء وتكوينه عند تعلق إرادته بلا تراخ ولا تعذر وليس معنى تعلق القدرة بالمقارنة بالإرادة لأنه علق على الإرادة أى تعلقها المدلول بقوله تعالى لما يريد وقوله إذا أراد شيئا فدل على أنه غيره لأن المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتأثير في الأول ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله فيكون في الثاني فدل على أنه غير تعلق القدرة لأن تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيقي بالوصف فثبت قيام أمر لازم لمبدئه وكونه صفة له أزلية والأمر يرجع لتعلق القدرة بالمقارنة بالإرادة إذ لا تعلق بالفعل في الازل ولأنه إبطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية وفي المعارف شرح الصحائف فان قلت لم لا يكفي القدرة والإرادة في وجود الاشياء فما الحاجة إلى صفة أخرى قلت لا خفاء أن القدرة والإرادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الاثر والتأثير بصفة التكوين واعتراض الفخر الرازي بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير وراز أن لا تتعلق بصفة التخليق ان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب بلزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب أن تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى أنه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا يلزم العجز وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لأنه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك إذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فخلق جهتان جهة الإيجاب وجهة الجواز ولا يلزم من إيجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولأن جهة جوازه غير جهة جوازه فظهر لك أن إرجاع التكوين إلى تعلق القدرة والإرادة تحكم وتناقض والثاني ما أشار إليه بقوله فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازاً قبل أن يرزق أى خلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذى تعلق به تلك الصفة وليست هي القدرة لأنه كان قادراً على خلق الشمس والاقار في هذا العالم لكنه ما خلقها

فالقدره حاصله دون التخليق فهما متغايران واليه أشار بقوله وفعله أى مبدؤه صفة أى القائمة به تعالى فى الازل أى ان صفة الفعل لو لم تكن مستقلة بل راجعة الى تعلق القدره والاراده وعين المسكون فى التحقق لزم اخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ والخلق عن صفة كمال ثم قال والفاعل أى المسكون للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوهم عن صفة كمال واخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحوادث المحال فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشئ البتة فى وقت أراد أن يوجد فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه لان الكاسب أيضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة ثم أشار الى مغايرته للمسكون بقوله وفعل الله أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ما ذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لانه ليس متعلق بالخلق والايجاد فى الخارج فلا يفتيد نفسه بل لا يصبغ نفسه أيضا إشارة الى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدأ التأثير فى ذلك وليس نفس المسكون فى التحقق والتعقل والى ان صفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجه هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعمل وجوده بتخليقه اياه فلو كان التخليق غير المخلوق لسكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما فى شرح الصحائف والى ان ايحاده المسكونات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على التبرك كما مر فى التعديل أن المراد بايحاده الشئ البتة انه لا يتردد فى ان الفاعل يفعل مع قدرته على التبرك فتميز عن القدره اذ هى لا توجب الجزم تميزا لا يلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الايجاد وقت كذا واليه أشار بقوله والمفعول مخلوق أى محدث مسبوق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه فى التعقل والتحقق وصادر عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق واذا أحطت بجميع ما ذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت اندفاع وجوه من الاشكالات الواردة على القائلين بتقديم صفة التكوين من ذلك ما قبل نقول لهم ان عنيت مؤثرية المقدور فهى صفة نسبية والنسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المسكون حدوث التكوين وان عنيت به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدره وان عنيت به أمرا ثالثا فبينوه الثانى ما قبل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما يفسره القائلون بالتكوين الازلى ولا يخفى فى انه اضافة باعتبارها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المسكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا على اثبات أزليته ومغايرته للقدره وكونه غير المسكون وسكتوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدره من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والتبرك واقتراضها بارادته واغتر بذلك شيخنا ابن الهمام فقال فى مسابره ما قال مما تقدم ذكره أنفا فى أول الكلام مع ان تعليقه بقول أبي جعفر الطحاوى فى عقيدته من قوله ذلك بانه على كل شئ قدر وانه بيان لتمام قدرته فى جبر صفة التكوين الى القدره مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعلوم كما أشار اليه ملاعلى فى شرح الفقه الاكبر وسبقه الامام أبو شجاع الناهرى الثالث ما قبل ان الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود الى صفة الكلام ويثبت صفة أخرى وان دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقة كالعلم والقدره ولا نسلم ان التأثير والاستيحاء كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يقتصر الا الى صفة القدره والاراده الرابع ما قبل ان القدره لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه يمكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدره صفة مؤثرة فى وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدره بالمقدور وحال ارادة ايجاده الخامس ما قبل ان التمدح بذلك كالتمدح بقوله تعالى يسبحه ما فى السموات والارض وقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله

أى معبود ولا شك أن ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال لافى الازل والاخبار عن الشئ فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كذلك الارض والسماء نعم هو فى الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لماله من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح انصافه به فى الازل ولا ننسى أن التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه السادس ما قيل انما ثبت بالدليل ان مبدء التأثير بالنسبة الى مقدور الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفات ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الدوات فلا يكون التكوين صفة أخرى السابغ ما قيل ان أريد بجدا الاشتقاق المعنى المصدري فسلم أن ثبوت المشتق للشئ لا يتصور بدون المبدأ لكنه ليس بتحقيق وان أريد به الصلة الحقيقية فممنوع وكون المعنى المصدري مستلزما لذلك انما هو فى الشاهد وليس الامر كذلك فى الغائب وانه منقوض بمثل الواجب والموجود وان أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد وقد عرفت أن القول بانه تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجباله واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمر محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ليس تحقيقا فى المقام بل غاية تصحح للقول بنسبة التكوين للمكون وتقرىبه الى الافهام كذا صرح به شارح التعديل فى شرحه والله أعلم (الاصل الاول العلم بان) الله تعالى لا خالق سواء (كل حادث فى العالم) جوهر أو عرض على اختلاف أنواعه كحركة شعرة وان دقت ودخل فيها كل قدرة لكل حيوان عاقل أو غيره وكل فعل اضطرارى كحركة المرتعش وحركة العروق الضارب بالبدن وأختبارى كافعال الحيوانات المقصودة لهم (فهو فعله وخلقه واختراعه) وأبداعه وأنشأه (لا خالق له سواء ولا يحدث له الا اياه خلق الخلق وصنعهم) يضم الصاد المهملة وسكون النون وفتح العين معطوف على ما قبله أى وخلق صنعهم وفى نسخة وصنعهم وفيه الاشارة الى الحديث الذى أخرجه الحاكم والبيهقى من حديث حذيفة رضى الله عنه رفعه ان الله صانع كل صانع وصنعه وأنه بفتح الصاد والنون على انه فعل ماض معطوف على خلق وهو أيضا صحيح ولكن الاولى أوفق والخلق والصنع والانشاء والابداع والاختراع والفعل قبل مترادفات والحق انها متغايران وقد سبقت الاشارة اليه (وأوجد قدرتهم وحركتهم) والمراد بها ما يعين الحركة الاينية وغيرها (فجميع أفعال عبده) اذا (مخلوقة له ومتعلقة بقدرته) وهذا ما اتفق عليه السلف قبل ظهور البدع وقال المعتزلة المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرهم وخالقوها والله تعالى غير موصوف بالاقتدار على أفعال العباد وقد ألزمهم المصنف بدلائل نملية وعقلية وقدم النقلية لشرفها واليهما أشار بقوله (تصدىقه) أى للمطلوب السابق الذى هو الخالق الله ولا خالق سواء وان الحوادث كلها بقدرته (فى قوله تعالى) ذلكم الله ربكم لا اله الا هو (خالق كل شئ) ووجه الدلالة أن الآية خرجت مخرج المدح فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الاشياء اذ لو كان المخلوق بعض الاشياء كما يزعم الخصم لما كانت مدحا عند كثير من الحيوانات يخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع واذا تعين الجميع بطل أن يكون خلقا لغير الله تعالى وذلك هو المطلوب ومثل ذلك قوله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا تحفة فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ووجه الدلالة كما قبلها مع ما فيها من زيادة الانكار من مطابقتها على عين دعوى المخالف اذ هو يقول يخلق تكلفه على تقدير أن العبد يخلق أفعاله ولوعنيا فى قول المصنف هذه الآية لم يبعد ومثل ذلك أيضا قوله تعالى أفن يخلق كن لا يخلق تمدح بالخلق فلوشركه غيره فى الخلق لما تم المدح وقال على وجه الاسكار هل من خالق غير الله وقال فى الشنا على نفسه ألاله الخلق والامر وقال تعالى خلق كل شئ فقدره تقدير هذه الآيات كلها شاهدة لما استدلى به المصنف على تحقيق المطلوب (وفى قوله تعالى) (والله خلقكم وما تعملون) حكاه عن قول ابراهيم عليه السلام لهم

(الاصل الاول) العلم بان كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواء ولا يحدث له الا اياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقا له فى قوله تعالى الله خالق كل شئ وفى قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

حين كانوا ينجسوا الاجبار بأيديهم ثم يعبدونها ووجه الدلالة فيها اما على أن ماصدريه أى موصولا
 حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولا اسميا فظاهر للنصريح
 بان العمل وهو الفعل مخلوق والمعنى والله خلقكم وخلق علمكم واليه ذهب سيبويه واعتضت المعتزلة
 بان معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق ينجسونه بأيديهم. والحال أن الله تعالى خلقهم
 وخلق ذلك النجوس والمصدريه تما في هذا الانكار اذ لا يطابق بين انكار عبادة ما ينجسونه وبين خلق علمهم
 وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطابق مع المصدريه اذ المعنى عليها أن يعبدون منجوسا تصبرونه
 بعملكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق علمكم الذي يصبره النجوس صنفه فقد ظهر الطابق وكذا
 على أن تكون ماموصولة والتقدير رأى معمولكم فان نزاع الخصم انما هو في الآتي التي هي الحركات
 والسكنات المعمولات لا في التأثير المتعلق بها اذ هو نسبة اعتبارية وقال السعد في شرح العقائد قوله تعالى
 والله خلقكم وما تعملون أى علمكم على أن ماصدريه لثلاث يحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على
 أن ماموصولة ويشمل الافعال لا نا اذ قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وللعبد لم ترد بالفعل المعنى المصدري
 الذى هو الابداد والابقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الابداد والابقاع أعنى ما يشاهد من
 الحركات والسكنات مثلا ولذلول عن هذه النكتة قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون
 ماصدريه اه وقال ابن الهمام أولفظ ماموصول اسمي يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى
 تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمي من أدوات العموم فيشمل ما في الآية نفس
 الاجبار المنجوس والافعال وأعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون المصدر المفعول
 المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذى يوجد الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر
 لان الامر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراء الآية على عمومها للاجبار المنجوس
 والافعال قال ابن أبي شريف والتحقيق أن عملهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى
 الموصولة وصلتها كذلك فمال الفعل فيهما واحد لان التقدير في الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه
 أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعبان ممنوعة لان الاعيان ليست معموله للعباد بمعنى
 ايجادهم ذواتها انما هي معمول فيها النجس والتصور وغيرهما من الاعمال والطلاق قول القائل علت
 الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقي هو انه حوله بالنجس والتصور الى صورة الصنم فلا يتأني شموله للاعبان
 بناء على انها موصول اسمي الاعلى القول باستعمال اللفظ في حقيقة ومجازه اه وبهذا وبما تقدم
 للسعد تعلم ما وقع في بعض الحواشي من أن المعتزلة أعربوا ما من قوله تعالى وما تعملون موصولة توصلا
 الى غيرهم من وقوعها على الاصنام المعبودة وليست من عملهم فيتوصلون الى خروج أعمالهم من خلق
 الله تعالى والحق انها مصدريه فاذلك كان الجهل باللسان العربي أصلا من أصول الكفر اذ لولا هو
 من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم قبحهم الله تعالى اه ذلول عن النكتة التي بينها السعد وألم
 عليها ابن أبي شريف ثم تأمل في قوله فلذلك كان الجهل باللسان العربي الخ وفي مرجع الضمير قوله
 اذ لولا هو في هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فان الظاهر انه ذلول ثان كما يعلم من حواشي شرح
 العقائد على ان مالو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن في ذلك حجة علينا فان معمول التي هي
 الاعيان ليست محل النزاع بيننا وبينهم تكسب السرر بالنسبة الى النجاس وحيث كان كذلك فلا حجة
 لهم علينا بهذه الآية اذ ليس فيها ما يصرح بالحصص على أن بعضهم قال ان ذلك الجسم بدون عمل
 العباد لا يكون معمولاً والله تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذى صار به الجسم المخلوق
 معمولاً كان مخلوقا حتى جعل المعمول مخلوقا اه ولا يخلو عن تأمل دل الغني في حواشي أم البراهين
 ولا حجة لنا عليهم بها أيضا بناء على أن ماصدريه اذ هي كما تحتل المصدريه تختمل أن تكون موصولة

في اللسان العربي كما ذهب اليه الاخفش في الآتية ونحوها من كل فعل متعدد اتصلت به ما والدليل اذا
 طرقة الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصا في مسائل الدين فان المطلوب فيها غالباً اليقين اه فدعوى
 أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمل ثم قال المصنف (وفي قوله) تعالى (وأسراركم
 أواجهروا به انه عليهم بذات الصدور) أي بالضمائر قبل أن يعبر عنها سرا أو جهرا (ألا يعلم من
 خلق) ألا يعلم السر والجهر من أوجد الأشياء حسبما قدرته حكمته (وهو اللطيف الخبير) المتوصل
 علمه الى ما ظهر من خلقه وما بطن ووجه الدلالة فيها انه (أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأسرارهم
 وضمائرهم) بفتح الهمزة جع ضمير كشریف واشراف وانما اختاره على الضمائر ليكون مع ما قبله
 نسقا واحدا (لعله بموارد أفعالهم) كلها (واستدل على العلم بالخلق) في قوله ألا يعلم من خلق فظهر انها
 خرجت مخرج التمدح والثناء ومن السنة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلا على هذا المطلب في الصحيحين
 حديث الامان الطويل وفيه وان تؤمن بالقدر خبره وشره حلوه ومره وفي صحيح مسلم ولا تقتل في شيء
 أصابك لو كان كذا فان لو تفتح باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل وفي حديث جابر ان القلوب
 بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء وأشار الى السبابة والوسطى بحركاتها وهذا هو متمسك
 الحديث وأما الصوفي يقول اذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقض العزائم ويقول كيف يكون لغبر الله
 فعل وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التحريك والتسكين وهو معهم أينما كنتم أي تكون
 كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالكم من حركاتكم وسكناتكم قل ان صلاتي ونسبي ومحبي
 ونمائي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين وأما الدليل العقلي فهو انه لو كان
 فعل العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار والاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل
 عاقل من عدم علمه حالة قطعه لمسافة معينة بالاجزاء والاحيان والحركات التي بين المبدأ والمنتهى وكذا
 الالة التي يتألف منها وكذا حالة نقطة بالحروف يجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالاعضاء التي هي
 آلتها والمحال التي فيها مواقعها وعدم العلم بها آلتها وأوضاعها وكل ذلك ظاهر وأيضا لو كان فعل العبد
 بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء
 وعدم الاستغناء أما الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن واقع بقدرته الله تعالى ضرورة ان الامكان
 هو المحوج للسبب المعين لان غير المعين لا يتحقق له والامكان معقول واحد في جميع الممكنات فيلزم افتقار
 جميع الممكنات الى ذلك السبب المعين والالزم الترتيب بالمرجح ولا جائز أن يكون ذلك السبب ممكلا والالزم
 التسلسل فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل
 العبد واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وأيضا لو جاز أن يكون فعل العبد واقعا بقدرته
 لجاز أن يكون الجوهر وسائر الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق فالمقدم مثله اما الملازمة فلان
 المحوج لفعل العبد الى سببه هو الامكان والحدوث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات
 واستدل المصنف على اثبات هذا المطالب من العقلية بدليل آخر فقال (وكيف لا يكون) الباري تعالى
 (خالقا لفعل العبد) وموجدا له (وقدرته) تعالى (تامة) صالحة لخلق كل حادث (لاقصور فيها) ولا لها
 عن شيء منه لان مقتضى اللقادرية هو الذات لو جوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية
 هو الاسكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في
 اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها والالزم التحكم واليه
 أشار المصنف بقوله (وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات مماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها
 الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها) فوجب اضافة الحوادث كلها اليه
 سبحانه بالخلق قال ابن ابي شريف وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس

وفي قوله تعالى وأسراركم
 قولكم أواجهروا به انه عليهم
 بذات الصدور ألا يعلم من
 خلق وهو اللطيف الخبير أمر
 العباد بالتحرز في أقوالهم
 وأفعالهم وأسرارهم
 وضمائرهم لعله بموارد
 أفعالهم واستدل على العلم
 بالخلق وكيف لا يكون
 خالقا لفعل العبد
 وقدرته تامة لا قصور فيها
 وهي متعلقة بحركة أبدان
 العباد والحركات مماثلة
 وتعلق القدرة بها لذاتها
 فما الذي يقصر تعلقها عن
 بعض الحركات دون البعض
 مع تماثلها

أو كيف يكون الحيوان
مستبدا بالاختراع
ويصدر من العنكبوت
والنحل وسائر الحيوانات
من لطائف الصناعات
ما يتعجب فيه عقول ذوي
الالباب فكيف انفردت هي
باختراعهادون رب الارباب
وهي غير عالمة بتفصيل
ما يصدر منها من الاكتساب
هيئات هيئات ذلت
المخلوقات وتفرد بالملك
والملكوت جبار الارض
والسموات * (الاصل
الثاني) * أن انفراد الله
سبحانه باختراع حركات
العباد لا يخرج جهاهن
كونهم مقدورة للعباد على
سبيل الاكتساب بل الله
تعالى خلق القدرة
والمقدور جميعا وخلق
الاختبار والمختار جميعا
فأما القدرة فوصف للعبد
وخلق للسرب سبحانه
وليس بكسب له وأما
الحركة فخلق للرب تعالى
وصف للعبد وكسب
له فانها خلقت مقدورة
بقدرته هي وصفه وكانت
الحركة

بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى
المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لامادة له ولا صورة خلافا للحكماء والالم
يتمتع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدور يتسه تعالى كما يقوله الخصم اذا المعتزلي يقول جاز أن
يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعا من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستبد
المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على
السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لا بد له على أمر مختلف فيه يمنع الخصم قواه
بدليل آخر وقربه الى الافهام في أفعال غير العقلاء وحاصل ما أشار اليه هو ان العبد لو كان خالقا لفعله
لكان محيطا بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصور القصد الى إيجاد الفعل مع الجهل به
فقال (أو كيف يكون الحيوان مستبدا) أي مستقلا (بالاختراع) والابداع من غير مثال سابق
(ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذباب العسل (وسائر الحيوانات) أي
مما عداهما (من لطائف الصناعات) وغرائب الاشكال (ما يتعجب فيه عقول ذوي الالباب) فن
نسج العنكبوت الذي يصل الى حد لا يتبين شيء من الخطوط الواهية التي تركب منها ومن بناء النحل الشمع
على الشكل المسدس الذي لا خلأ في بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولا فالا الى أن تمتلئ البيوت ثم
تختتم بالشمع على وجه يعمرها في غاية من اللطاف (فكيف انفردت هي باختراعهها) على هذا
الشكل الغريب (دون رب الارباب جبار جلاله وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها) وعنها (من
الاكتساب هيئات هيئات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت) أي العالم السفلي والعلوي (جبار الارض
والسموات) وفي بعض النسخ جبار السموات فدل ذلك على ان ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية
من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه وصادره عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم
بتفاصيل ما يصدر عنها وقد فرض الشيخ أبو الحسن الاشعري الدليل عليهم في أفعال الساهي والغافل فانها
عندهم محض فعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الافعال على
علم الفاعل فان قالوا هذا الدليل له يدل على امتناع الفعل من العبد وغايته لو سلم لكم أن يدل على انه ليس
فاعلا له وأنتم تدعون الامتناع فلو قدر ان صادقا أنبأ شخصاً بتفاصيل فعله لزم على موجب قولكم أن يصح
كونه خالقاً قلنا الغرض من هذا الدليل ابطال ما صرتم اليه من ان الواقع من العبد محض فعله وأنتم
لا تقولون به واذا حاولنا الدليل على امتناع احداث العبد لفعل ما استدللنا به ومقدرة الله تعالى وارادته
وعلمه فان نسبتها الى جميع الممكنات نسبة واحدة فان الفعل الممكن انما اقتدر الى القادر من حيث امكانه
وحدوثه فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض الممكنات لزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز
وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولا يقتضي تخصيصها مخصوصا وتعلق المخصص بذات واجب الوجود
وصفاته وذلك محال واذا ثبت عموم صفاته فلأراد الله تعالى إيجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ مراد العبد
دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض في اثبات الهين والله أعلم (الاصل الثاني ان انفراد الله سبحانه
باختراع حركات العباد) جمع العبد والمراد به هنا كل حادث وقع في محل قدرته فعل اختباري من انس أو
جن أو ملك (لا يخرج جهاهن كونهم مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خالق القدرة
والمقدور) أي من قامت به القدرة لا يجاده (جميعا وخلق الاختبار والمختار) هو من قام به وصف الاختبار
(فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليس بكسب له) وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف
للعبد وكسب له) أي كما انها وصف للعبد ومخلوقة للرب تعالى لها أيضا نسبة الى قدرة العبد كسبها بمعنى
انها مكسوبة له (فانها) أي تلك الحركة (خلقت مقدورة بقدرته هي وصفه) كذا في النسخ وفي بعضها
هي صفة وفي أخرى وهي صفة بزيادة الواو (وكانت الحركة نسبة) وفي بعض النسخ فكانت وفي أخرى

فكانت الحركة (نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة فتسمى) وفي بعض النسخ فتسمى (باعتبار تلك النسبة كسبا) اعلم أن هذا الأصل معقود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا أدق من كسب الاشعري وقد قال بعض من عاب الكلام كما نقله ابن القيم وغيره بحالات الكلام ثلاثة طرفة النظام وأحوال أبي هاشم وكسب الاشعري أى يقول قدرة ولا أثر لها وذلك عين العجز وان كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقدا أهل السفة والجماعة مع بحالات المعتزلة ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال كما يشير اليه المصنف وقد اضطرب المحققون في تحرير الواسطة التي عسر التعبير عنها والخفية بسمونها الاختيار والصحيح ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن والماتريدي أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد كما تقدم والفرق بين الكسب والخلق ان الكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق وقيل ما وقع بالآلة فهو كسب وما وقع بالآلة فهو خلق ثم ما أوجده الله سبحانه من غير اقتران قدرة العبد وارادته يكون صفة له ولا يكون فعلا له وما أوجده مقارنا لاجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا فالجبرية أنكر وأن يكون للعبد قدرة البتة والمثبتون لهذا المعنى الذي سموه قدرة تختلف فيه فقال الاشعري انها تتعلق ولا تؤثر فان الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدور بين قادرين فالتفرقة عنده بين الحركتين الى أن احدها واقعة على وفق قصده واختياره والاخرى غير واقعة كذلك الى اعتقاد تيسير بعض الافعال عادة فتسمى أحد القسمين مقدورا فهو متعلق التكليف والثاني غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه وتردد النقل عنه في وقوعه والى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية ويقولون ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل يخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه وانما التأثير للبارى جل وعز ويعرف هذا بالجبر المتوسط واختاره امام الحرمين في الارشاد ومنهم من قال انها تؤثر وتختلف في جهة التأثير فزعم القاضي أبو بكر الباقلاني انها تؤثر في أخص وصف الفعل فان الحركة من حيث كونها تنقسم الى صلاة وغضب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة الى العبد كسبا وأصل الفعل منسوب الى الله تعالى ايجادا واداء واختاره الشهرستاني والى ذلك ذهب أبو اسحق الإسفراييني لأنه ينفي الاحوال ويقول ان أخص وصف الشيء وجهه واعتباري الفعل ولامام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعا يدنو كل الدنوي من الاعتزال وليس هو هو فانه قال في الرسالة النظامية وهي آخر مؤلفاته ان القدرة الحادثة تؤثر في أصل ايجاد الفعل كما قاله المعتزلة إلا أنه قال ان العبد انما يوقع ما يوقعه على اقدار قدرها الله تعالى وقال ان هذا المذهب هو الجامع لحسان المذاهب فان القدرة اذا لم تؤثر من وجه ألبتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بشواب ولا عتاب كما ذهب اليه المعتزلة وفي اثبات ذلك ما يدل لهذا وحيث قال ان العبد لا يوقع الا ما قدره الله الخ لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الاجماع وهو ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد مال الى هذا المصنف وقال الامام أبو منصور الماتريدي أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدي في التوضيح ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة ايجاد والتكوين فلا خلق ولا تكوين الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة متاعلى وجهه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرة النسب والاضافات فقط كتميين أحد المتساويين وترجيحه وفي التلويح انه اختيار الباقلاني ثم ان المصنف لاحظ ان ما ذهب اليه شيخه في الرسالة النظامية وصار اليه في آخر عمره لا ينجيه من الجبر فان العبد اذا كان لا يوقع الا ما خصه الله وقدره يوقعه فعند ذلك لا يتأتى منه الفعل بدون ذلك واذا أراد الله ذلك فلا يتأتى منه الترك المنة فالجبر لازم له فأشار الى الرد بقوله (وكيف يكون جبرا محضا وهو) أي العبد العاقل (يدرك التفرقة) الضرورية بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) له وهي الاختيارية

نسبة الى صفة أخرى تسمى
قدرة فتسمى باعتبار تلك
النسبة كسبا وكيف
تكون جبرا محضا وهو
بالضرورة يدرك التفرقة
بين الحركة المقدورة

وبين (الرعدة الضرورية) التي تصدر بدون اختيار كحركة اليد من المرتعش وهذا من باب الاستدلال
بالسبب على المسبب قال ابن التلمساني والحق ان الانسان كيجد من نفسه تأنيبا لبعض الافعال زائدا على
سلامة البنية يجده من نفسه انه لا يستقل بدون اعانة الله تعالى كما قال تعالى اياك نعبد وياك نستعين وفي
صحجة الحق لا يخيّر القزويني العاقل يفرق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فلا يخلو اما ان ترجع
التفرقة الى نفس الحركة أو الى غير هاتين أن ترجع التفرقة الى نفسهما لا نفرض الكلام فيما اذا
كانت الحركة في صوب واحد فتعين أن يكون مرجعها معنى زائدا ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون سلامة
البنية أو غير هاتين أن يكون سلامة البنية لان العاقل يفرق بين أن يحرك يده وبين أن يحرك يد غيره فتعين
أن يكون معنى زائدا عليها ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون ارادة أو قدرة محال أن يكون ارادة لان حركة
النائم مكتسبة وليست مرادة له فتعين أن ترجع التفرقة الى القدرة والى حدها اه وقرره ابن التلمساني
بوجه آخر فقال التفرقة لا ترجع الى ذات الحركة فانها من حيث انها تفرغ واشغال لا تختلف ولا الى ذات
المتحرك فانها في حال دخوله بنفسه وحال سجنه لا تختلف وكذلك تحريك الغير ليد له السليمة فتعين أن
ترجع التفرقة الى أمر زائد وذلك الزائد يمنع رده الى السلامة وفي الآفة فانه مدرك بالحس والعدم لا يحس
وندوك بالضرورة ان لذلك المعنى نسبة الى الحركة وليست مقارنة للحركة كمقارنة كون اليد للحرارة اه
والحاصل ان ما ذهب اليه أهل الحق لا يلزم الجبر المحض كجزء من الخصم اد كانت الحركة المذكورة متعلق
قدرة العبد دخلة في اختياره وهذا يتعلق هو المسمى عندهم بالكسب ومعنى الجبر المحض ان لا تأثير لقدرة
العبد أصلا في إيجاد الافعال ولما ثبت من مذهب أهل السنة ان الله تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال
والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا إيجاد المقدور لانها صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع
مؤثرين مستقلين على اثر واحد والنصوص التي تقدمت من القرآن عامة تشمل أفعال العباد فيكونون
مستقلين بإيجاد أفعالههم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى اياها باختياره تعالى كما هو مذهب المعتزلة أو
بطريق الإيجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة والا كان جبرا محضاً فإشار المصنف الى الرد عليهم بقوله
(أو كيف يكون) الفعل (خلقاً للعبد) اختياراً أو إيجاباً (وهو) أي العبد (لا يجهل) علماً بتفاصيل أجزاء
الحركات المكتسبة (وأعدادها) ومع كونه منسحب النقصان وغير ذلك وما ذكرنا من استحالة اجتماع
مؤثرين على اثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة
الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد (واذا بطل الطرفان) اثبات الاضطرار
وابتات الاختيار (لم يبق الا الاقتصاد) وهي الحالة الوسطى (في الاعتقاد) لا جبر محض ولا اعتزال وفي
شرح الصحائف وقال قوم من العلماء ان المؤثر بمجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر
والقدر وهو أقرب الى الحق اه واليه أشار الامام في الفقه الا كبر وجيع أفعال العباد من الحركة
والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف فانه الكسب على الحقيقة
دون مجرد مقارنة الاختيار والمخلية في الإيجاد فان الخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور في محل القدرة
ولا يصح انفراد القادر بإيقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجوب المقدور بل يوجب من
حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف الإضافات مبني على الكسب لا على الخلق كما في
التوضيح وفي التلويح ان المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات أمر بين الأمرين وهو ان
المؤثر في فعل العبد أي أصله ووصفه بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبراً ولا
الثاني فقط ليكون قدراً وكان نقول بتأثير القدرتين قدرة الله في الإيجاد وقدرة العبد في الكسب
والاتصاف كما دل مجموع الكلام قولاً متوسلاً بما معناه مقتضى جميع الأدلة وأشار له المصنف بقوله (وهو
انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً) وخلقاً (وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق بعبر عنها

والرعدة الضرورية أو
كيف يكون خلقاً للعبد
وهو لا يجهل علماً بتفاصيل
أجزاء الحركات المكتسبة
وأعدادها واذا بطل
الطرفان لم يبق الا الاقتصاد
في الاعتقاد وهو انها
مقدورة بقدرة الله تعالى
اختراعاً وبقدرة العبد على
وجه آخر من التعلق بعبر
عنه

بالاكتساب) مما يظاهرا لآية لهما كسبت وعلمهما ما كسبت (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها) أي ولم يحصل الاختراع بها اذ ذلك (وهي عند الاختراع متعلقة به) أي بالعالم (نوعا آخر من التعلق) فبطل ان القدرة من حيث تعلقها بمختصة بايجاد المقدور واليه أشار بقوله (فيه) أي بما تقدم ذكره (يظهر ان تعلق القدرة ليس بخصوص حصول المقدور بها) وهذا التعلق هو المسمى بالكسب أو ود عليه ابن الهمام فقال ولقائل أن يقول قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لاعلى وجه التأثير فيها وان التعلق لاعلى وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن مانهم من الكسب الامعنى التحصيل وتحصيل الفعل المعدوم ليس الا دخاله في الوجود وهو ايجادهم وقولكم ان القدرة الحادثة تتعلق بلاتأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل ممنوع وتحقق المقام أن نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده وذلك ان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الارقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها بالفعل الاعلى ما ذكرتم اما التأثير كما هو الظاهر أو تبيينها لتعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل أو رد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بل بتأثير فيه فالمتقضى لوجوب تخصيص تلك النصوص باخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه مبنى على تقدير أن لا أثر في الفعل لقدرة المكلف بالامر والنهي ولا يدفع هذا لزوم تعلق بلاتأثير فيه لبناء لزوم على نفى اثر لقدرة الحادثة وأجاب عنه تلميذه ابن أبي شريف بقوله ولك أن تقول ان قوله ان الكسب لا يفهم منه الامعنى التحصيل معه بحسب ما وضع له لغة وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى وذلك لا ينافي كوننا لانهم بحسب اللغة من معنى الكسب الا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية ثم قال واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بايجادها كما في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بانها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والآلات ونقل فيه أيضا انها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى انها شرط عادى يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف المتأثر على المؤثر وهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به بأن يقصده قصدا مصمما طاعة أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شيء بايجاد ذلك الفعل فان قيل ان القدرة عندكم مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعلق العبد اياها بالذات قبل وجودها قلنا لما طردت العادة الالهية بتخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصده الفعل سواء كان ذلك كمالا لنفس أو غير كلف كان وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصح تعلقها بالفعل المباشر بأن يقصد قصد مصمما لتحقيق وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر ذلك ذلك ظهر ان تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وبه يتضح فهم كسب الاشعرى وبالله التوفيق (تنبية) قال العلامة أبو سالم العياشى في رحلته في ترجمة شيخه الامام العارف ملا ابراهيم الكوراني وتبديده مقروا أنه عليه حين مجاورته بالدينسة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام مانصه وقرأت عليه رسالة كتبها برسمي

بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر ان تعلق القدرة ليس بخصوص حصول المقدور بها

في المسئلة التي ألف فيها شيخنا صفي الدين القشاشي وبالغ في إيضاحها وتعددت تأليفه فيها وهي مسألة كسب العبد ونسبة فعل العبد اليه وإلى قدرة الرب فقد انتصر الشيخ في ذلك للقول المنسوب لآمام الحرمين وتأولها على ما لا ينافي مذاهب أهل الحق وتشهد له بصائر أهل الكشف وتعضده شواهد الآيات ومعاني الأخبار الصحيحة وما فعل رضي الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب ما ظهر وان كان فيه غموض على أفهام كثير من الناس أولى بما فعله كثير من المشايخ بطلانها والتشبيع على الآمام وعلى من نسبها اليه وأنكرها وأجودها في كتبه وذلك قصور منهم فانها قوله صححت عن الآمام في رسالته النظامية التي هي من آخر مؤلفاته ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها اليه لاحاطتهم بأخبار الآمام ومطالعهم لكتبه ولما لم تشتهر هذه المسئلة لتأخرها كاشتهار الارشاد وغيره لم تبلغ الى بعض المتأخرين فانكر وجود القول المشهورة في شئ من كتب الآمام وطعن انهما مشتتة عليه أو صدرت منه في مجلس المناظرة على وجه المعارضة أو ارضاء العنان الى غير ذلك مما لا يعد مذهباً لقائله وقد بالغ شيخنا في إيضاحها والاستشهاد في رسالته الثلاث وكذلك تلميذه السابق ذكره بالغ في بيانها وكشفها ومع ذلك لم تحصل عن غموض ولم تتضح كل الوضوح ولا غرو اذ هي من معضلات المسائل التي حارت فيها أفكار المتقدمين ولم تحصل على طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين فقصارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد الرب تعالى بالخلق والاختراع واعتقادات للعبد في أفعاله الاختيارية كسبابه صح نسبة الأفعال اليه وبه ثبت التكليف وعليه ترتب الثواب والعقاب وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذي لا يحيص عنه ولكنه اذا ضويقوا في تحقيق معنى هذا الاكتساب وتبينه تباينت آراؤهم بين ما نل الى ما يقرب من الجبر وما نل الى ما يقرب من القدر وأهل السنة لا يقولون بواحد منهما فقد قال السعد في شرح العقائد بعد ما ذكر كلاماً في معنى الكسب مانصه وهذا القدر من المعنى ضروري اذ لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار فاذا علم أن قول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتظاهر معتقداتهم على نفى الجبر والاستقلال فلا ينبغي المبادأة الى التشنيع والانكار على من أحدث قولاً في المسئلة بفهم آتاه الله تعالى إياه أو انتصر الى قول من الأقوال الموقولة فيها لاهل السنة بدلائل يبينها الحق له وبصيرة ناوئها الهداية الالهية مادام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانها عند أهل الحق وهما الجبر والاستقلال لأن ذلك هو المعيار الصادق فإدام العبد يعتقد في المسئلة معتقداً ليس بجبر ولا استقلال فهو على الجادة وان عجز عن تحقيقه اذ لا نكاف بأدراك الكنه في كثير من المسائل الاعتقادية وانما المكلف به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط وهذه المسئلة أعنى مسألة الكسب ليست من المسائل التي يستحيل فيها ادراك الكنه حتى نحكم بتضليل من ادعى ادراك كنهه وحقيقته بل لغموضه وخفائه لم نكاف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده وان للعبد كسبابه نبط التكليف يوجد بوجده مع استكمال الشرائط ويتقن بانتفائه لان من لم يعتقد ذلك وقع لالحالة في أحد أمرين محالين وغاية ما نقول في الكسب هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه وثبوتها في محله فيها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية ولكنه لا يدري حقيقتها ولا يحقق قبل التحقيق نسبة أفعاله اليها مع اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مفتقر الى معنى واعتقاد أن لكسب العبد دخلاً في وجود أفعاله على وجه لا يضايق فيه القدرة الالهية ولا راجحها ولا يعينها ولكن عجزنا عن ادراك ذلك على وجهه ومن آتاه الله فهما وعلمنا ونورا فأدرك حقيقة ذلك كما يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق فلا ينبغي الاسراع الى الانكار عليه ولا التشنيع عليه اذ لم يدع محالاً فالاولى التسليم له سيما ان كان

من أئمة الهدى ورؤساء السنة كامام الحرمين أو ممن ظهرت ديانتهم وثبتت في علوم الشرع مشاركتهم ولم
يؤم بدعوة ولم ينبذ بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفي الدين القشاشي وإن كان لابد من التعقب والنقد
والنظر في كلام من هذه صفته فليست بعين الانصاف وسداد الرأي إلى كلامه فإن فهمه الناظر حق
الفهم بسببه بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة فإن وافق أحد الجانبين الباطلين كل
الموافقة حتى صار هو هو فهو جدير بأن يلقى ويترك وتوكل سريرة قائله إلى الله تعالى لاحتمال أن
عبارة لم توف بما في ضميره لعلنا بأنه من أهل السنة وإن لم يوافق أحد الجانبين المحكوم ببطلانها
الا أنه على خلاف ما كنا نعتقده نحن ونوهمه ونفهمه من كلام الغير فلا ينبغي أن نحكم ببطلانه
لأجل مخالفته لكلام الغير من الأئمة لأن الحق في المسئلة ليس منحصراً في شيء بعينه يدركه كل أحد فيحتل
أن هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب منه إذ ليس فيه أمانة الباطل ودليله وأما أن كان الناظر
في كلام أحد من الأئمة المتقدم ذكرهم لم يفهمه كل الفهم ولم يحط علماً بمقاصده والتبست عليه
المذاهب في تحقيق مقالته وهذا وصف غالب من ابتلى بالاعتراض على المشايخ فاجدر هذا بأن يسلك
عن الخوض في ذلك لأن الحكم على الشيء بالصحة والفساد فرع تصوّره وهذا لم يتصور شيئاً من معتقد
هذا الإمام حتى يحكم برده أو أمثاله فليحرر هذا المسكين معتقده نفسه على مذهب أهل السنة والحق
وليحتد قدر طاقته في تنزيهه من مذاهب أهل الباطل وفي موافقة أهل الحق قدر وسعه وليترك ما وراء
ذلك لاهله فإن خاض فيه فقد عرض نفسه لما لا قبل له به وقد ابتلى أقوام من المترسمة من أهل عصرنا
بالتشنيع على شيخنا صفي الدين وتبديعه وتضليله وقالوا إنه يقول بتأثير القدرة الحادثة ونال الشيوخ
السوسى وغيره من المشايخ ورد عليهم فإذا طولوا بتحقيق ماردوه عليه عجزوا فإذا قيل لهم مامعنى
التأثير الذى نسبة للقدرة الحادثة وماعنى التأثير الذى نسبتموه أنتم مع تسميتكم لها قدرة لم يأقوا من
الجواب إلا بجمعة ليس لها طحين وهمهمة ليس معها تبين مع أن الشيخ رضى الله عنه مصرح بعدم
تسميته وصف العبد قدرة الأعلى وجهه مجاز إذا يعقل من معنى القدرة إذا أطلقت الا وصفه تأثير
فان سمينا وصف العبد الذى له نسبة فى وجود الفعل جعلها الله قدرة مجازاً فلنسم تلك النسبة التى
جعلها الله فى وجود الفعل أيضاً تأثيراً مجازاً وإن قلنا لا تأثير لقدرة نعى حقيقة فلنقل لا قدرة له
أيضاً حقيقة وانما هى قدرة واحدة قديمة الهية ذات نسبتين نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جل
جلاله أولاً وأبداً فتنسب اليها الافعال حقيقة على جهة الخلق والاختراع والاستقلال بها على وفق
الارادة القديمة ونسبة ظهورها فى محل العبد وتجليها فيه كما هو شأن سائر الصفات فى تجليها اذ قدرة العبد
من قدرة سيده وحوله بحوله وقوته بقوته كما أفصح بذلك لاحول ولا قوة الا بالله الذى هو كنز من كنوز
الجنة فتنسب اليها الافعال بهذا المعنى على جهة الكسب والاضافة وينسب الى ذلك الكسب تأثير
يناسب على وجه المجاز لكونه محلاً لظهور الاثر فان المجاز عند العرب اذا تجاوزت حقيقة من الحقائق
تجاوز فيها مع عوارضها المشخصة التى لا تثبت الحقيقة ولا توجد الا بها فاذا تجاوزت اطلاق السبع على
المنية تجاوزت فى الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التى لا تكمل السبعية الا بها مثل الاطفاور الجراءة
العظيمة والاعتدال بالقهر وجعلت تلك الاوصاف كلها مجازاً للمنية كما كانت للسبع حقيقة والامساك
صح التجوز فلو قيل مثلاً المنية سبع لاناب لها ولا تظهر ولا جراءة ولا اعتدال لقبح ذلك كل القبح عند كل
ذى ذوق سليم فكذلك يقال فى الكسب الذى هو وصف العبد مع القدرة فان سمينا وصف العبد قدرة
لكونه له نسبة جعلية فى وجود الفعل كما ان القدرة نسبة ذاتية فى ذلك فلنجعل لذلك الكسب الذى
سميناه قدرة تأثيراً مجازياً يناسبه والباطل تسميته قدرة كما بطل تسمية المنية سبعاً من غير اثبات اوصاف
السبع لها ولاجل هذا مع تنزيهه اوصاف الحق تعالى أن ينسب شئ منها الى العبد تحاشي الاقدمون من

أهل السنة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة فلا تكاد تسمع في مؤلفاتهم الا الكسب حتى
تجاسر على اطلاق القدرة المتأخرون ورواوا ان لافرق بينه وبين القدرة ولم يتجاسروا على اطلاق التأثير
على نسبته الى الفاعل تباعدا عن قول القدرية بخلق العبد أفعاله فقالوا قدرة لا تأثير لها فأنبتوا العبد
قدرة فراراً من قول الجبرية وقالوا لا تأثير لها فراراً من قول القدرية ولعمري انها عبارة حسنة في
بادئ الرأي متوسطة بين قولي الافراط والتفريط وانها اذا حكت على معيار التحقيق وطول
صاحبها كل المطالبة أدت الى شيء لا يدرك له صاحبه، معنى ولا يجد له مفهوم ما ثم قال ولقد تكلمت مع
بعض من زعم انه ألف في الرد عليه فقد لى انى حوت في كلام هذا الرجل فبينما أنا أقول هو قدري
محض لما يظهر من كلامه اذ رجع رأي فيه الى انه جبري محض فلا أدري من أى الجهتين هو وقد
حوت في أمره قلت شهدت له ورب الكعبة بالسنية وأنت لاتشعر لان أقوى دليل على كونه معتقد
العبد موافقاً للسنة في هذه المسئلة كونه ليس مع أحد الجانبين ودليل كونه في غاية النوسط الذي هو
غاية التحقيق كذلك كلما اعتبرته مع أحد الطرفين ظننته أقرب اليه من الآخر كقطب الرمح ومركزها
في علامة توسطه انك كلما اعتبرته مع قطار من أقطارها ظننته أقرب اليه من الآخر وهكذا كلام هذا
العارف اذا سمعت قوله لقدرة العبد تأثير قلت هذا قريب من مذهب القدرية واذا سمعت قوله انما
هى قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلاً انما يظهر من أثر قدرة الحق في محله قلت هذا قريب من مذهب
الجبرية وهذا لعمري غاية التحقيق ان علمه اه وقد أطال فيه جداً واقتصرت منه على قدر الحاجة وان
كان كله حسناً * (تكميل) * في بيان ابطال التولد قال ابن التمساني في شرح جامع الادلة ولما زعمت المعتزلة
أن العبد خالق لأفعاله ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة أن لا تؤثر مباشرة الا في محلها وقد نسبت
الى العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالخرق والحرق والقطع وغير ذلك وترتب عليه المدح والذم
والثواب والعقاب قالوا هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولداً لحركة الخاتم عند
تحريك الاصبع فالسبب والمسبب مقدوران، عالاً يجد عندهم الا ان أحدهما مباشر والآخر بالتوسط
ثم عدد المتولدات أربعة أنواع المتفق عليه منها الهوى المولد للاسلام والنظر المولد للعلم والتقريب
على وجه مخصوص كتقريب الشمع من النار واختلفوا في الرابع وهو الموجب لهوى الثقل هل هو
الاعتماد أو الحركة فزعم أبوهاشم ان الموجب هو الاعتماد وزعم الجبائي ان الموجب هو الحركة وهذا
المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع فان السبب عندهم يوجب أثره الا أن يمنع مانع والمعتزلة
تزعم أن السبب المولدة يقتضى أثره الا أن يمنع منه مانع ولم يعطوه حكم العلة العقلية فانه لا يصح تأخر
مقتضاها عنها واذا ثبت أن الله خالق كل شيء بطل التولد فانهم انما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة اما
قادرية القديم سبحانه فنسبته الى جميع ما يحصل به انسبة واحدة فانه تعالى لا يفعل الا خارج ذاته
ونقل في الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب ونوقش في دعوى الاجماع
فهم مع قول النظام ان من المولدات ما يضاف الى الله تعالى لا على انها فعله ولكنه خلق سبباً وهى
تقتضى لذاتها أثراً ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مبايناً بمحل القدرة على قدر اختيار السبب
فهو فعل الماعل السبب كالقطع والعضد وما لا يقف على قدر اختياره كالهوى عند الدفع للمحجر فليس
من فعله واختلفوا في وقت تعاق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم الى انه لا يزال مقدوراً الى حين وقوع
سببه فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه ومنهم من قال انما ينقطع أثر القدرة اذا وقع وأما وجود
سببه فلا يمنع كونه مقدوراً واتفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم لا تقع مولدة وذهب ثمانية الى ان
الحوادث التي سلكوا بانها مولدة حادثة ولا فاعل لها ألبتة وهذا يقدر في دلالة وجود الصانع وتلقوا
على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة الا النظر فانه يولد العلم بالذات ومما تمسك به أهل السنة في

ابطال التولد ان قالوا هذه الافعال المحكوم عليها بانها متولدة لا تخلو اما أن تكون مقدورة لغسل
السبب أو غير مقدورة له والقسمان باطلان فالقول بالتولد باطل اما الحصر فضروري وأما ابطال انها
مقدورة لفاعل السبب فلان الاثر عندهم واجب عند وجود سببه فلو كان مقدور اللزم وقوع أثر
بين مؤثرين وانه محال وأما ان كان غير مقدور له فاما أن يكون لها فاعل غيره أولا الاول تسليم المسئلة
والثاني يقدح في دلالة احتياج الصنع الى الصانع وبالله التوفيق (الاصل الثالث ان فعل العبد وان
كان كسبا للعبد) باعتبار نسبتة اليه (فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه) اتفق أهل السنة
والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا يريد لجميع الكائنات من خير وشر وایمان وكفر ضرورة انه
جل وعلا فاعل لكل فيكون مریدا لكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وأيضا فهو عالم بما لا يقع فلا
يريد لان الارادة صفة توجب تخصيص الحادث بحالة حدوثة عند تعلق القدرة فاعلم انه لا يقع
محال أن يقع وان كانت امالته بالغير وكل ما هو محال أن يقع ولو بالغير لا تتعلق به ارادته اذ لو تعلقت
ارادته به على ذلك التقدير لمكان متمنيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد زاد المصنف لذلك ايضا
فقال (فلا يجري في الملك) أي العالم السفلي (والملكوت) أي العالم العلوي (طرفة عين ولا لحظة خاطر
ولا لقطة ناظر) وبين اللقطة واللحظة جناس القلب (الابضاء الله وقدره) والقضاء عند الاشاعة
يرجع الى الارادة والقدر الى الخلق كما في شرح المواظف وعند المانريدي هما غير الارادة فالقضاء
بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير خلافا للاشاعة وغير العلم خلافا للفلاسفة كما سيأتي (وبارادته
ومشيئته) عطف تفسير الارادة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ثم بين تلك
الحوادث التي تقع مرادة لله تعالى فقال (ومنه) تعالى (الشر والخير) هكذا في النسخ بتقديم الشر
على الخير وفي بعضها بتقديم الخير وهو الافرقت لما بعده من الفقر (والنفع والضرر) والخلو والممر
(والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرک
والایمان) وكل مما ذكر ضد لصاحبه (لاراد لقضائه) الذي قضاء وأراد (ولامعقب لحكمه) الذي
أمضاه ودبره (يضل من يشاء) أن يضل لاستجابته الضلال وصرف اختياره اليه (ويهدي من يشاء) أي
يهديه لصرف اختياره الى الهداية وتسمية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه وضرره لنال بالنسبة
الى صدور عنه نفاق الشر ليس قبحا اذ لا يبيع منه تعالى (لا يستل عما يفعل) في خلقه (وهم يستلون)
عن أعمالهم مقهورون تحت قبضة قدرته هذا مذهب أهل الحق وذهب المعتزلة الى أن الامر أنف
وقضوا بأن الخير فاعلا وللشر فاعلا وقد قال ابن عمر انهم مجوس هذه الامة لذلك وقد صار والى أن كل
مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أولم يقع وكل منهي عنه نهى تحريم أو
تنزيه فهو مكروه وما ليس كذلك من أفعال العباد لا يوصف بأنه مراد لله تعالى ولا مكروه وقد تعلقوا
في تمسكهم بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين قالوا ارادته ظلمهم لانفسهم ثم
عقابهم عليه ظلم فهو منزعه عنه سبحانه وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله تعالى ولا
يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست
غيرها فالفساد ليس بمراد وتمسكوا أيضا بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه
أراد من السك العباد والطاعة لا المعصية وهذا بناء منهم على أن الامر والنهي يرجعان الى الارادة
وعدم مغايرة أحدهما للآخر قالوا ارادة القبيح قبيحة والامر بغير المراد والمرضى والمحجوب سفة
وهو محال على الله تعالى وسبأ في الجواب عن كل ذلك ولنا في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل
كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرره بالايجاع
ونصوص الكتاب فأشار الى الاول بقوله (ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة) سلمها واخلطها

* (الاصل الثالث) ان
فعل العبد وان كان كسبا
للعبد فلا يخرج عن كونه
مراد الله سبحانه فلا يجري
في الملك والمملكوت طرفة
عين ولا لقطة خاطر ولا لحظة
ناظر الابضاء الله وقدره
وبارادته ومشيئته ومنه
الشر والخير والنفع
والضرر والاسلام والكفر
والعرفان والنكر والفوز
والخسران والغواية والرشد
والطاعة والعصيان
والشرک والایمان لاراد
لقضائه ولامعقب لحكمه
يضل من يشاء ويهدي من
يشاء لا يستل عما يفعل
وهم يستلون ويدل عليه من
النقل قول الامة قاطبة

واجتماعهم على كلمة لا يجدها معتزلى الاسلام قبل ظهور الاعتزال وبدعهم وهو قولهم (ما شاء الله) كان
وما لم يشأ لم يكن) وهى تلزمها ثلاث قضايا باعتبار العكس نقیضا وتساويا والمعتزلى يقول ما شئت كان وما
شاء الله لم يكن وهذه الكلمة دالة فى عموم ارادته لسائر الكائنات (وقول الله عز وجل ان لو يشاء الله لهدى
الناس جميعا) أى لكانه شاء هداية بعض واضلال بعض كدليل عليه قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهم
قد شاؤوا المعاصى وفاقا فكانت مشيئة الله تعالى بهذا النص الثانى لان بشاؤا شيا الا ان يشاء الله سبحانه
وفيه دليل على انه لا دخل لمشيئة العبد الا فى الكسب وانما الاجساد بمشيئة الله وتقديره وكذلك قوله تعالى
ولو شاء لهداكم اجمعين (وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة) وفيها دليل ظاهر على ان
الامر غير الارادة وانه تعالى لم ير الايمان من كل احد وان ما اراده يجب وقوعه كما فى تفسير البيضاوى وقوله
تعالى فمن ير الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن ير ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا عليه نصريح
بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعا وفيه دليل على
كمال قدرته ونفوذه مشيئته انه لو شاء لا آمن من فى الارض كلهم فلا يبقى فيها الا مؤمن موحده ولكن شاء
ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء ان لا يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كما فى
التفسير وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموقى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا
ان يشاء الله وفيه دليل على ان الآيات وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار
الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك كما فى التأويلات الماتريديّة
وقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال بخلق الله تعالى
وقوله تعالى وما يكون لانا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى كما فى
تفسير البيضاوى فقد خاف شعب ان يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فبشاء الله
ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما فى التفسير
والتأويلات الماتريديّة وفيه أيضا دليل على ان الكفر ليس بحسنة ولا رضاه كما فى الارشاد وقوله تعالى
فانا قد فتنا قومك من بعدك أى عاملناهم معاملة المختبر ليطهر منهم بطلنا ما كان فى علمنا وتقديرنا انهم
يفعلونه وقوله تعالى فنهسهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة وقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة وقوله تعالى ولا ينفعكم نصيحى ان أردت ان أنصح لكم ان كان الله يريد ان
يغويكم وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان خلاف مراده محال كما فى تفسير
البيضاوى وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله تعالى
وقضائه وقدره واليه أشير بصرف السوء عنه وانهم يوسف لبس بهم عزم بل هم خطرة ولا منع فيما
يخطر بالقلب وهو قول الحسن فهذه الآيات مجموع ما تمسك به الاصحاب وفى شرح المقاصد وللمعتزلة
فى تلك الآيات تأويلات فاسدة وتفسيرات باردة يتوجب منها الناظر ويحقق انهم محجورون ويوصفها
محجورون وظهور الحق فى هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجرى على ألسنتهم ان ما لم يشأ الله
لا يكون ثم العمدة القسوى لهم فى الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسور والاجزاء
وحين سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلامة معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد
بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم من الزمان لما قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع
قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائى معناها خلق العلم الضرورى بصحة الايمان واقامة
الدلائل المثبتة لذلك العلم الضرورى ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان فى بعض الآيات
دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة فقال ابنه أبو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم
لو لم يؤمنوا لعدوا عذبا شديدا وهذا أيضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على

ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
وقول الله عز وجل ان لو
يشاء الله لهدى الناس
جميعا وقوله تعالى ولو شئنا
لا سئنا كل نفس هداها

ان قوله تعالى ولوشئنا لا تينا كل نفس هذاها ولكن حق القول منى لآملان جهنم من الجنة والناس
 أجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالة على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم على جهنم ولا خفاء في
 ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وبالله التوفيق ثم أشار المصنف
 الى الثاني وهو دليل العقل بقوله (ويدل عليه) أى على ما دعينا من تعلق الارادة بكل كائن (من جهة
 العقل) هو (ان المعادى والجرائم ان كان الله يكرها ولا يريد لها وانما هي جارية) وواقعة (على وفق
 ارادة العدو) الا كبر (ابليس لعنه الله مع انه عدو لله سبحانه) بنص الكتاب والسنة (والجاري على
 وفق ارادة العدو) المذكور كما لا يخفى (أكثر من الجارى على وفق ارادته) عز وجل من الطاعات
 الجارية على مراده عز وجل لزم رد ملك الجبار الى رتبة خسيصة (فليت شعري كيف يستجيز المسلم)
 العاقل أى كيف يرى جائرا (ان يرد ملك الجبار) تعالى شأنه (ذى الجلال والاكرام) والعظمة والانعام
 (الى رتبة لوردت اليها) أى الى تلك الرتبة (رياسة زعيم) أى كقيل (ضبعة) أى قرية (لاستكشف)
 ذلك الزعيم (منها) وفي بعض النسخ عنها وذلك (اذ لو كان يستمر) أى يدوم معاردا (لعدو) ذلك (الزعيم
 في) محل ملكته وولايته أى تلك (القرية) وقوع مراد عدوه (أكثر مما يستقيم له) أى الزعيم
 (لاستكشف من زعامته) أى رياسته وكفاله بأمر وأهل تلك القرية (وتبرأ عن ولايته) لها (والمعصية)
 كما لا يخفى (هى الغالبة على الخلق) والطاعات هى الاقل (وكل ذلك جارية عند المبتدعة) أى المعتزلة ومن
 تبعهم من أهل الاهواء (على خلاف ارادة الحق) تعالى (وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب
 عن قول الظالمين علوا كبيرا) وحاصل هذا الجواب ان العقول قد قضت بان قصور الارادة وعدم نفوذ
 المشيئة من أصدق الآيات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالقصور والعجز ومن ترسم للملك ثم كان
 لا ينفذ مراده فى أهل ملكته عند ضعف المنة مضيا للفرصة فان كان ذلك يترى بمن ترسم للملك فكيف
 يجوز فى صفة ملك الملوك ورب الارباب هكذا سابق امام الحرمين فى اللمع ويعنى من سابقه ان أكثر
 أفعال العباد واقعة على ما يدعو اليه الشيطان ويريد الطاعات التى يدعو اليها الله تعالى ويريدها هى
 الاقل فاذا كان الاكثر واقعا على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك نقصا للملك وقصورا وعجزا وهذا
 هو المحجج به على الوحدةانية وقد نقضه المعتزلة اذ قالوا ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة ولا يقع مراده
 والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم (ثم مهما ظهر) لك واتضح (أفعال العباد) بأسرها
 ادقها وجلها (مخلوقة لله تعالى) ومختارة له وان نسب بعضها الى العباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة
 السابقة (مع انها مرادة له) تعالى والسك منه وأما الجواب عما أورده متمسكاهم عن الآيات السابقة
 ذكرها فنقولهم ظلم العباد كائن منهم بلا شك فهو ليس مراد له بدليل قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
 والجواب عنه انه تعالى نفي ارادته ظلم العباد وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد أنفسهم فليس المنفي فى
 الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كائن ومراد وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله
 والله لا يحب الفساد فهو انه لا تلازم بين لرضا والمحبة وبين الارادة كما دعوه اذ قد يريد الواحد منكرا
 تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة
 وهى لا يتبعها تبعة ومواخذة والارادة أعم فهى منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة وقرره
 ابن التمساني على تسليم ان رضاه ارادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين بالخاصين لعبادته وجعل الاضافة
 فيه للتشريف وأجيب عن قولهم ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمانع مسندا بان الظلم هو
 التصرف فى ملك الغير من غير رضاه من المالك أماني ملك نفسه فلا واجب عن استدلالهم بقوله تعالى
 وما خلت الجن والانس الا ليعبدون يمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعده مرادا بل معنى الآية
 لتأمرهم بالعبادة ولئن سلم فلان سلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعمام اذا

ويدل عليه من جهة العقل
 ان المعادى والجرائم ان
 كان الله يكرها ولا يريد لها
 وانما هي جارية على وفق
 ارادة العدو ابليس لعنه الله
 مع أنه عدو لله سبحانه
 والجاري على وفق ارادة
 العدو أكثر من الجارى
 على وفق ارادته تعالى
 فليت شعري كيف يستجيز
 المسلم ان يرد ملك الجبار
 ذى الجلال والاكرام الى
 رتبة لوردت البهاريا
 زعيم ضبعة لاستكشف منها
 اذ لو كان ما يستمر لعدو
 الزعيم فى القرية أكثر
 مما يستقيم له لاستكشف
 من زعامته وتبرأ عن ولايته
 والمعصية هى الغالبة على
 الخلق وكل ذلك جارية عند
 المبتدعة على خلاف ارادة
 الحق تعالى وهذا غاية
 الضعف والعجز تعالى رب
 الارباب عن قول الظالمين
 علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن
 أفعال العباد مخلوقة لله
 انهم مراد له

دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجازي بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم فلخرج من مات على الكفر كما يدل عليه قوله تعالى واقد ذرنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الآية اضافي والمقصود به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كما دل عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد ان يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه فتأمل وربما احتجوا بقوله تعالى سيقول الذين اشركو الوشاء الله ما اشركا ولا آباؤنا الى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم ووجه تمسكهم من الآية ان الله تعالى رد على الكفار قولهم لو شاء الله ما اشركا ولا آباؤنا يعني فقد وبخهم الله تعالى على هذا القول ولو كان حقا لما وبخهم عليه والجواب انما رد الله تعالى قولهم لانهم قالوا استهزاء بما طرق اسماعيلهم من حله الشريعة من تفويض الامور كلها لله تعالى ولم يقولوه عن عقد جازم والدليل قوله تعالى في آخر الآية ان تتبعون الا الاطن وان انتم الاتخرون فثبت انهم قالوا فلنا وخرصا لاعتق عقد جازم ومما يتسكون به قوله تعالى وما أصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسن الى الله تعالى والسبي الى فعل العبد والاشعرية تنسب الجميع الى الله تعالى وهو خلاف نص الآية والجواب ان هذه الآية غير مشعرة بحل النزاع فان الآية التي أشعرت بها هي خلق الله تعالى النفع والضرر وليس من المتكسبات بل السك من عند الله كما دل عليه سياق الآية وسببها ان كفار قريش كانوا اذاروا وخصموا قالوا هذا من عند الله واذا رآوا جديبا قالوا هذا بشوم دعوة محمد فرد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا ونظيره قوله في قوم موسى عليه السلام وان نصبهم سيئة نظير ما جوسى ومن معه الانما طأثرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون ومعنى قوله ما أصابك من حسنة فمن الله أى فبمحض فضل الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أى بسبب جريرة اقترفتها جزاء وأما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان الله لا يأمر بالفحشاء فقد أشار اليه المصنف في صورة سؤال وجواب يفهم منه المقصود قال (فان قيل كيف ينهى) الله (عما يريدو بأمر بما لا يريد) أى كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فهو صريح بانه أمر الكفار بالايمن وأراد الكفر (قلنا الامر غير الارادة) وان لا تلازم بينهما كما لا تلازم بين الرضا والمحبة وبين الارادة وهم قد بنوا مذهبهم على ان الامر والنهي يرجعان الى الارادة والحق مغارة أحدهما عن الآخر وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالايمن ولم يرد ايما منهم ومثار الغلط ان الارادة تطلق على الرضا والسخط وكل ما موربه فهو رضا الله تعالى بمعنى انه يشئ على فاعله ويمدحه ويشبهه ويريد به الزلفى والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له انه لا يشئ على فاعله بل يذمه ويرد عقابه وهذا معنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هم في هذا السؤال مقابلون بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكافر بالايمن ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالايمن ويعلم منه الكفر فانه لا يذعن أبدا الدهر فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا المدعى مثلا يقربه الى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربا مبرحا (فعاتبه السلطان عليه) أى على ضربه له وبكته وهدده بالقتل لمجاورته الحد في ضرب العبد (فاعتذر) سيد العبد أى أقام لنفسه عذرا (بتمرد عبده عليه) أى انما ضربه لانه لم يمتثل أمرى (فكذب السلطان) ولم يصدقه (فأراد) السيد في هذه الحالة (اظهار حجة بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهاية أمانيه ومراده ان (يخالفه بين يديه) ولا يمتثل العبد ذلك ليقرر عذره (فقال له أسرج هذه الدابة) أى ضع عليها السرج (بمشهد من السلطان) أى بحضوره (فهو يأمره عالا بريد امثاله ولولم يكن أمر الما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال) فقد تحقق انفكاك الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد خلافه فالحاصى واقعة بارادته ومشيئته لأمره ورضاه ومحبة لما قررنا قلت وأصحابنا معاشر الماتريديين لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور

فان قيل فكيف ينهى عما يريدو بأمر بما لا يريد قلنا الامر غير الارادة ولذلك اذا ضرب السيد عبده فعاتبه السلطان عليه فاعتذر بتمرد عبده عليه فكذب السلطان فاراد اظهار حجة بان يأمر العبد بفعل ويخالفه بين يديه فله أسرج هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امثاله ولولم يكن أمر الما كان عذره عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامثاله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال

بين المتكلمين الذي أوردده المصنف من ان المعتذر من ضربه بعصيانه قد يأمر ولا يريد منه الفعل وكذا الملقى
الى الامر قد يأمر ولا يريد الفعل المأمور بل يريد خلافه ولا يعد شفها أو ورد واعليه المنع من ان الموجود فيه
بجرح صيغة الامر من غير تحقيق حقيقة وقد زوي محمد بن الحسن عن الامام مانصه والامر أمر ان أمر الكيفية
اذا أمر شيئاً كان وأمر الوحي وهو ليس في ارادته وليس ارادته في أمره أى فأشار الى منع استلزامه للارادة
ومنع ان الامر بخلاف ما يريد بعد شفها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر محضاً في الايقاع
المأمور به وهو ممنوع وتصديق ذلك قول ابراهيم لابنه انى أرى في المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى الى
قوله من الصابرين ولم يقل ستجدنى صابراً من غير ان شاء الله تعالى ولو استلزم الامر الارادة لما كان للاستثناء
موقع فان أمر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذبح مستلزماً لارادته من ابراهيم
كان الصبر من ابنه مراداً أيضاً بدلالة الامر فلا يبقى لتعلقه بالمشيئة والارادة وجه فكان ذلك أمره تعالى
ولم يكن من ارادته تعالى ذبحه وقد بينه أبو منصور لمسانيدى في التآويلات وهذا أحسن مما استدلل به
المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بانصاف وفي الارشاد لامام الحرمين من حقق من أختلالم يكع ٧ عن
نحويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر و يرضاه كفر معاقباً عليه
اه ونقل بعناه عن أبي الحسن الأشعري لتقارب الارادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من أراد شيئاً
أو شاءه فقد رضىه وأحبه قال ابن القيم وهذا الذي يفهم من سياق امام الحرمين خلاف كلمة أكثر
أهل السنة لتصريحهم بان الكفر مرادله وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضا
وان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة وبعض أهل السنة مشى على ان كلا منهما ارادة خاصة وفسر
الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض قال وهذا المنقول عن امام الحرمين والأشعري لا يلزمهم به ضرر في
الاعتقاد اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهى وان كان متعلقه محبوباً بالسكنه خلاف النصوص التي
سمعت في كتاب الله عز وجل من قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين
ومثله متعلق بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم ثم نقل الفرق بين المشيئة والارادة
عند أبي حنيفة فقال ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضا والمحبة
لامن جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة روى عنه ان من قال
لامرأته شئت طلاقك ونواه بهذا اللفظ طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيت ونواه في كل من الصور
الثلاث لا يقع وبناء على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضا والمحبة كل منهما محبوب قال
وهذا أيضاً خلاف ما عليه الاكثر قلت وتعقب عليه الملا على في شرح الفقه الاكبر فقال وما ذكره ابن
الهمام في المسامرة من انه نقل عن أبي حنيفة الخ فمحمول على تفرقة هذه الصفات في العباد فليس كما قال
انه يخالف ما عليه أكثر أهل السنة وهذا نص الامام رضى الله عنه في الوصية والاحكام ثلاثة فريضة
وفضيلة ومعصية فالفرضة بأمر الله ومشيتته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوفيقه وكتابته
في اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه وقدره وعلمه
وحكمه وتوفيقه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ولا محبته وقضائه
لا يرضاه ويتقدره لا بتوفيقه وخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ فتقدر الخير والشر كله من الله
تعالى اه * (تنبيه) قال ابن الهمام في المسامرة مع شرحه فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصى واقعة
بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضاء اتفاقاً فيجب حينئذ الرضا بالمعاصى وهو باطل اجابوا قلنا
الملازمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصى ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بما
بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضى اذا كان منهياً عنه لان القضاء صفة له تعالى والمقضى متعلقها الذي يمنع
منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاء تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سبب مكافؤ قدرة الامتناع

(٢٣ - (اتحاد السادة المتقين) - ثانی)

سمعت الشيخ أبا القاسم بن ناصر الانصاري يقول نظر أهل السنة الى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المسببة ونظر المعتزلة الى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تأملت علمت ان أحدا لم يصف الله الا بالاجلان والتعظيم والتقديس والتزيه لكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ورجاء الكل متعلق بهذه السكامة وهي قوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة والله أعلم

*(فصل) * لاخلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى على جهة العموم والاجمال وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال لا يجوز أن يقال المعصية بارادة الله تعالى دفعا لايهام أن يكون مأوراها على ما سبق لبعض أوهام العوام كالتوهمته فرق الاعتدال ومنهم من يرى جواز ذلك بتقييد نزيل هذا الایهام فيقول الباري مر يد للمعصية وقوعا من مكنتها ناه عنها معاقب على فعلها قال شارح الحاجبية والحق ان ههنا مقامين الاول تحقيق ما في نفس الامر الثاني التفسير بما يدل عليه أما الاول فقد أعطت الأدلة العقلمية والسمعية والوجدية انه جل وعلا مر يد لجميع الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تاخير ولا كثرة وانما الاختلاف والكثرة في التعلقات فقط وأما الثاني فالعمدة فيه انما هو الواردات السمعية اذ ذلك عمل لساني والاعمال قد انقسمت من جهة الاحكام الشرعية الى ما يجوز وما لا يجوز والعمل للساني من ذلك فما كان منه على مقتضى الادب فحسن اطلاقه وما لا فلا والادب انما تعرف بمن قال أدبني ربي فأحسن أدبني صلى الله عليه وسلم واذا تقرر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل على ان الادب عدم التصريح بما يتعلق به النهي أو كان غير ملائم الطباع بنسبته اليه جل وعلا وان كان كل ذلك في نفس الامر ليس الا منه قال تعالى حاكما عن خايله عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين واذا مرضت فهو يشفين وقال جل وعلا حاكما عن الخضر عليه السلام أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها ثم قال وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وقال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله كل من عند الله وفي صحيح مسلم في حديث التوجه الطويل الخبير في يديك والشر ليس اليك بلك والبلك الى غير ذلك

*(الاصل الرابع) * ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتسكليف العباد ولم يكن الخلق والتسكليف واجبا عليه

*(فصل) * وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى وقد مر بعضها وهي متمسك بالحدث وأما الصوفي فيقول لا ارادة لغيره اذ الارادة تتوسط بين صفتين احدهما تتعلق بايجاد الفعل وهي القدرة والاخرى تتعلق بكشفه على ما هو عليه في نفسه وهي العلم وقد تقدم انهما لله تعالى وبالجملة فالتأثير لله والتخصيص الارادي لله والكشف العلمي لله والعبد قابل لما يبدو عليه فيا يبدو فيه متى شاء عادة فهو كسبه وما لا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى *(الاصل الرابع) * في خصوصيات التكوين التي منها التفضل والانععام في الدارين بالتوفيق للاصلاح في الدنيا والدين والتوفيق للطاعات والانابة عليهم والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك اسوء الاختيار والمعاقبة على المعاصي اعلم (ان الله تعالى متفضل) أي محسن (بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) لاعلى مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (وهو) تعالى (متقوّل) الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل (بتسكليف العباد) أي جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهي فما أنعم به فهو فضل منه وما عاقب عليه فهو عدل (ولم يكن الخلق والتسكليف واجبا عليه) سبحانه حاصله ان جميع الكائنات كيفما كانت على العموم كوجود العالم أو على الخصوص كوجود الانسان ووجود ما به ما يكون كماله من العقل وتيسير المطالب والصحة وسلامة القوى وبعث الرسل والثواب والعقاب كل ذلك لا يجب عليه شيء منه لا بالوجوب الشرعي ولا العقلي ولا العادي ولا غير ذلك فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وانما المخصص لاحد الجانبين

مشيئته وإرادته المتعلقة بالشئ تتعلق التخصيص على نحو ما يتعلق به العلم بجميع ما فعل بمافيته لطف
بعبده بمحض فضل وكرم واحسان منه اليه ومافيته من تعذيب وابتلاء فمحض عدل منه اليه ولو شاء
لنعكس (وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون (وجب عليه) سبحانه (ذلك رعاية لمصلحة العباد)
اعلم انهم اتفقوا على أصل الوجوب على الله تعالى ثم اختلفوا في موضع البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية
الاصح لعباده في دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه ببقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والاآجل
الا ويقلعه فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه
كمال عقله وازاحة علة وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والاآلام فهو
الاصح له وانما ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم
تكن من الصغائر قالوا وهو الاصح في حق الفاسق وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لاء أخذوا
مذاهبهم من الفلاسفة وهوان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم
يكن جوادا وقد التزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألتبسة لوجوب ابتداء الخلق
ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد
البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبده فيجب عليه كمال عقله
وازاحة علة وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب ونقسل امام الحرمين في الارشاد اجماع الثمستين
البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملابل يجب عليه
أن يقدره ويمكنه من نيل المارشد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة
انه يجب على الله تعالى فعل الاصح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز
وظاهره يؤهم زلا فقد يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء بكمال العقل لاجل التكليف
وليس ذلك مذ هبلالذي مذ هبلالذي يتوهم البصريون انه تعالى متفضل بكمال العقل ابتداء ولا يجب
عليه اثبات أسباب التكليف واذا تأملت ذلك ظهر لك ان في سبب المصنف نوع مخالفة الا أن يريد من
المعتزلة فرقة خاصة ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شئ فاما بالايجاب الشرعي (وهو محال اذ هو
الموجب) بكسر الجيم (و) هو (الامر الناهي وكيف يتهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب) فان
هذا شأن المكلفين أي لو وجب شئ لاقتضى الحال موجبا ورتبة الموجب فوق رتبة الموجب عليه ولا
يخفى بطلانه (و) يقال لهم (المراد بالواجب أحد أمرين اما بالفعل الذي في تركه ضرر اما آجل) أي في
الاخرة عرف بالشرع (كيقال يجب على العبد أن يطيع الله) سبحانه (أو) ضرر (عاجل) أي في
الدنيا وان عرف بالفعل (كيقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا تخرج
الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك (واما) بالايجاب العقلي (أن يراد به الذي يؤدي عدمه الى)
أمر (محال كيقال وجود المعلوم) أي ما يتعلق علم الله بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدي الى
محال وهو أن يصير العلم جهلا) ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضره (فان أراد الخصم)
وهو المعتزلي بقوله (بأن) ابتداء (الخلق) مثلا (واجب على الله) سبحانه (المعنى الاول) وهوان في تركه
ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضه) تعالى (للضرر) أي المضارة كذا في سائر النسخ وفي نسخ المسامرة
للضرر أي ولحق الضرر ومحال في حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (وان أراد به المعنى الثاني) وهوان عدمه
محال (فهو مسلم) حيث نظر ان ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شئ
(لا بد من وجود) ذلك الشئ (المعلوم) وقوعه (وان أراد) الخصم (به معنى ثالثا) أي بكون ابتداء الخلق
واجبا (فهو غير مفهوم) ولا يجب عليه شئ بالايجاب العادي أيضا لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختارا
والعادة فعله فلم تبق شبهة الا أنه باعتبار الحسن والقبح العقليين وهو باطل كما سيأتى فثبت انه لا يجب على

وقالت المعتزلة وجب عليه
ذلك لمافيته من مصلحة
العباد وهو محال اذ هو
الموجب والاآمر والناهي
وكيف يتهدف لايجاب أو
يتعرض للزوم وخطاب
والمراد بالواجب أحد أمرين
اما بالفعل الذي في تركه
ضرر اما آجل كما يقال يجب
على العبد أن يطيع الله
حتى لا يعذبه في الاخرة
بالنار أو ضرر عاجل كما
يقال يجب على العطشان
أن يشرب حتى لا يموت واما
أن يراد به الذي يؤدي
عدمه الى محال كما يقال
وجود المعلوم واجب اذ
عدمه يؤدي الى محال وهو
أن يصير العلم جهلا فان
أراد الخصم بان الخلق
واجب على الله بالمعنى الاول
فقد عرضه للضرر وان
أراد به المعنى الثاني فهو
مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد
من وجود المعلوم وان أراد
به معنى ثالثا فهو غير مفهوم

الله شيء بوجه من الوجوه ولما كانت المعتزلة يذهبون الى المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال
 لكن بمعنى آخر استطرد ابن الهمام خلاف كلام المصنف فقال واعلم انهم يريدون بالواجب ما ثبت
 بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة والغنى
 المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فترك المراجعة المذكورة مع ذلك بخلافه يجب تنزيهه تعالى عنه
 فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه سبحانه عمالا يليق وهذا الذي يريدونه هو
 المعنى الثاني الذي ذكره المصنف وظاهر تسليمه له انهم قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراد
 المصنف تساميم اطلاق لفظ الوجوب فقط لامع موضوعه فانه عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء
 الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال
 هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لمقصد المعتزلة وان لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم ان كل أصلح
 للعبد يجب وقوعه له لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم لزعيمهم المبالغة في التنزيه (وقوله
 يجب لمصلحة عباده) أي وجوب رعاية الاصلح (كلام فاسد) من أصله (فانه اذا لم يتضرر) سبحانه
 وتعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه) تعالى (معنى ثم مصلحة العباد) انما هي (في أن
 يخلقهم في الجنة) أي لو كانت الحسنة مقرونة بطلب المنفعة كما يزعمون لكان ابتداء الخلق في الجنة
 وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التي ليس في ضمنها ضرر أو ولي (فاما أن يخلقهم في دار البلبا) أي دار
 الدنيا مع ما في ضمنها ضرر وخوف (ويعرضهم للخطايا) والمعاصي (ثم يهدفهم) أي يجعلهم هدفا
 (لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا (وهو العرض) على الله تعالى (والحساب فافى ذلك غبطة) يغتبط
 بها (عند ذوى الالباب) وفي بعض النسخ لا ولي الالباب قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام وانت قد
 علمت ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال على
 زعمهم وهو اتصافه بالخل فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر كما ألزمهم به الحجة لان التعريض له انما
 يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل
 كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الاصلح لانتفاء قدرته من الاتصاف بما لا يليق به فالسبيل في دفعهم
 انما منع كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما لا يليق به أي بالخل الذي زعموه فتأمل وقد استدلل
 امام الحرمين على ابطال الايجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة اليه فانه لا يعقل الآن يكون باذله ملزما
 ولا يتحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى وبأن ما وجبونه على الله تعالى من ائابة العبد على الطاعات والطاعات
 الصادرة منه شكر النعمة السابعة ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضا فلا يتحقق لوجوبه وكذلك
 يلزمهم أيضا اذا أوجبوا على الباري تعالى أصل الخلق وكمال العقل وازاحة العلل واذا كان واجبا
 على الله فكيف يجب الشكر على العبد وسيأتي ايضاحه * (الاصل الخامس) * (ان يجوز على الله)
 سبحانه عقلا (أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه) والدليل عليه ان الخلق خلقه والمالك ملكه وللفاعل
 المالك أن يتحكم في ملكه لحق مشيئته فيما ليس عليه حرج (خلافا للمعتزلة) كلهم ولبعض الاشاعرة
 والماتريدية كلهم كما سيأتي بيان ذلك ثم استدلل المصنف عليه فقال (ولم يجوز ذلك) أي تكليف
 العبد بما لا يطيقه (لاستحالة سؤال دفعه) قياسا على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام (وقد سألو
 ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) وانما استدعا عما وقع في الجملة (و) دليل آخر على ذلك
 نقول (لان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أباجهل) عمرو بن هشام القرشي لا يصدق (ثم أمره
 بأن يصدق في جميع أقواله) وثم هنا الترتيب الذي كرى لان كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار
 بعدم إيمانه لا يظهر له مستند فضلا عن كونه مترادفا عن الاخبار وفي كلام الآمدي وغيره أو لم يلب
 بدل أبي جهل (وكان من جملة أقواله انه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل هذا الاحتمال

وقوله يجب لمصلحة عباده
 كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر
 بترك مصلحة العباد لم يكن
 للوجوب في حقه معنى ثم
 ان مصلحة العباد في أن
 يخلقهم في الجنة فاما أن
 يخلقهم في دار البلبا
 ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم
 لخطر العقاب وهو العرض
 والحساب فافى ذلك غبطة
 عند ذوى الالباب * (الاصل
 الخامس) * أنه يجوز على
 الله سبحانه ان يكاف الخلق
 بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة
 ولو لم يجوز ذلك لاستحالة
 سؤال دفعه وقد سألو ذلك
 فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا
 طاقة لنا به ولان الله تعالى
 أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم
 بان أباجهل لا يصدق ثم
 أمره بان يصدق بان يصدق
 في جميع أقواله وكان من
 جملة أقواله أنه لا يصدق
 فكيف يصدق في انه
 لا يصدق وهل هذا الاحتمال

وجوده) وفي حجة الحق لابي الخير القزويني فان الله تعالى كلف بالاهب الايمان بالقرآن ومن جله ما أنزل في القرآن انه لا يؤمن في قوله تعالى سيصلي نار اذا ت لهب فكأنه تكلفه الايمان بانه لا يؤمن وأيضا فان فائدة التكليف بيان أمانة الثواب والعقاب ولا استحالة في جعل امتناع ما لا يطاق أمانة العقاب اه وأيضا فتحصيل الايمان مع العلم بعدمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الايقان مع العلم ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة كافي المطالب العلية وقال ابن التماسني وأقرب ما يدل على جوازه أن الله تعالى كلف الكفار بالايمان بالاجماع وقد علم من بعضهم عدم الايمان وأخبر بذلك ومع ذلك فيمتنع وقوع الايمان منهم اذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلا ولزم الخلف واجتماع الضدين ولا فرق بين المستحيل لنفسه والمستحيل لغيره اه وفي النوادر للإمام أبي الحسن الاشعري تكليف ما لا يطاق جائز وان الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا وفي الارشاد للإمام الحرمين فان قيل ماجوز قوله عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى أمر أبا لهب بان يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وقد أخبر عنه بانه لا يؤمن فقد أمره أن يصدق به بأن لا يصدق وذلك جمع بين النقيضين ومثله في المطالب العلية للرازي فهذه أدلة الاشاعرة والمسئلة تختلف فيها فالذي رواه الحافظ أبو محمد الخارثي في الكشف والظهير المرغفاني وحافظ الدين الكردي وأبو عبد الله الصميري كلهم في المناقب من رواية يوسف بن خالد السبكي أن الامام أبا حنيفة رضي الله عنه قال والله لا يكاف العباد ما لا يطبقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون وفي عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي ولم يكافهم الله الا ما يطبقون ولا يطبقون الا ما كلفهم به فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف ما لا يطاق وعليه جمهور المعتزلة واختاره الامام أبو اسحق السفراييني كافي التبصرة وغيرهما وأبو حامد الاسفراييني كافي شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وقد تقدم في أول الكتاب قول ابن السبكي

قالوا ليس بجائز تكليف ما * لا استطاع في من الغيبان

وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق ووجه الاسلام ذوالاقتان

ثم قال مسئلة تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفراييني شيخ العراقيين ووجه الاسلام الغزالي وابن دقيق العيد اه قلت وأبو القاسم القشيري كإرأيته في رسالته اعتقاد السنة من تأليفه وذكر ابن السبكي حجة الاسلام الغزالي من الموافقين محل تأمل فانك ترى انه على ظاهر كلام الاشاعرة ولم يخالفهم ولعله في كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى لا تكلف الله نفعا الاوسعها أي طاقتها ووجه الدلالة انه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال فالمزوم مثله كما في التلويح ومن العقل أن تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد كتكليف الاعمي النظر فكذا في الغائب ولان فائدة التكليف الاداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكأنه اذا كان محال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء وهو انما يتحقق في أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع بعاقب عليه وذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع وجوده وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعانة عن تحميل ما لا يطاق نحو أن يليق عليه جدارا أو جبلا لا يطيقه تعذيبا فيموت به ولا يجوز أن يكافه تحمل جبل بحيث لو فعل يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه لانه يكون سفها وقوله تعالى أنبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك ليس بتكليف بالانباء بل هو خطاب تعجيز وهو عبارة عن توجيه صيغة الامر بما يظهر عجز المخاطب وهو ليس بأمر حقيقة عند المحققين وهذا كما أمر الله تعالى المصورين باحياء الصور يوم القيامة فانه ليس بتكليف بل هو نوع تعذيب لهم وهذا لانه يكون في دار الآخرة وهي ليست بدار تكليف بل هي دار جزاء والكلام في تكليف ما لا يطاق وقولهم كلف أبا جهل بالايمان وعلم انه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله

تعالى محال فكان تكليف ما لا يطابق اذ لو قدر على الايمان لقدر على تغيير علمه وهو محال قلنا المحال ما لا
يمكن تقدير وجوده في العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل وعلم الله تعالى بعدم الشيء الممكن في
ذاته لا يجعله متمعا لذاته ولا يمنع عن أن يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر
الى ذاته لا بالنظر الى علمه ألا ترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه
بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم ولو جاز أن يصير الشيء واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده أو يمتنع
الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن لما هو جائز الوجود تحقق وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز
والممتنع وقد قالوا لا نزاع في الممتنع لغيره وانما النزاع في الممتنع لذاته كذا في شرح العمدة للنسفي وقال
القونوي في شرح عقيدة الطحاوي وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري انه جائز عقلا ثم تردد أصحابه انه
هل ورد الشرع به في قال بوروده احتج بأمر أبي لهب بالايمان فانه تعالى أخبره لا يؤمن وانه سيصلي
النار ثم كان مأمورا بالايمان بجميع ما أخبر الله تعالى ومن جملته أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف
بالجمع بين الضدين وكذا أخبر انه سيصلي النار وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلي النار وكان الامر
بالايمان أمرا بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك أمرا بما يستلزم المحال والجواب ان كان الامر
بالايقان وتصديق الله تعالى في خبره انه لا يؤمن أمرا بالجمع بين الضدين فلا نسلم بانه مأمور بذلك
وانه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى
العلم والخبر بالجمع بين الضدين ولكنه يمكن مقدور في نفسه ولا منافاة بين القولين لان معنى قولنا انه
يمكن مقدور في نفسه ان القدرة سالحة له ولا تنقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين
ثم ما علم الله تعالى وأخبره انه لا يقع لا يقع قطعا كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالة
في نفسه لالتحاق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضا للاستحالة في نفسه بل
لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه ثم انه تعالى لا يعاقب أحدا على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا وكسما
وقد وقع في علم الله تعالى أن أبا لهب مستوجب النار بكفروه فكان التكليف في حقه فتنه والتزاما بالحجة
وفي حق المطيعين رافة ورجوة ونعمة اه وفي أمالي الامام أبي حنيفة والله لا يعاقبهم بحال يعلموا ولا يسألهم
بحال يعلموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما فيه وفي الفقه الاكبر يعلم من يكفر
في حال كفره كافر او اذا أخر بعد ذلك ما علمه علمه مؤمنا في حال ايمانه وأمنه اه وفيه اشارة الى أن التكليف
لا يتعلق الاجاهو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب
لا يليق في الحكمة الاعلى ما يمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكف العباد ما لا يطيقون
ولا يطلب دفعه على الحقيقة وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعفاء عما يشق أو عن العقوبة واليه أشار بقوله
ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترتب بما
لا يمكن ولا يعلم ايقاعه بجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالايمان لانه قبل الاخبار
بعدم ايمانه مكاف بالايمان الاجمالي فلا يلزم جمع النقيضين أصلا وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ
غاية ما تزل في حقه سيصلي نار اذا ذات لهب وهو لا يتنى ايمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لنفسه
ولو سلم فهو كاختباره نوحا بقوله ان يؤمن من قومك الا من قد آمن وحينئذ علم ذلك وحقت كلمة العذاب
امتنع التكليف لعدم الفائدة كفي مرصاد الافهام للبيضاوي واختاره العضد في شرح المختصر والى ان
علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختباره اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة
والاختيار اليه لا مكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه كافي التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصيله
مع العلم بعدمه الامر بجمع الوجود والعدم وقال الملا على في شرح الفقه الاكبر الاستطاعة صفة
يتعلقها الله تعالى عند اكتمال الفعل بعد سلامة الاسباب والالات وقد برآه سلامة الاسباب

والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا بعيني
الاول مع أن القدرة سالحة للضدين عند أي حنيفة حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف إلى الإيمان لا اختلاف إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر
قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان فاستحق
الذم والعقاب من هذا الباب وأما ما يمنع بالغير بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما عان
الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر إلى نفسه فليس
التكليف به تكليفاً بما ليس في وسع البشر نظراً إلى ذاته ومن قال أنه تكليف بما ليس في وسع البشر فقد
نظر إلى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وإرادته بخلافه وبالجملة لولم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور
عاصياً فلذا عُد مثل إيمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وإرادته بخلافه
وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة في نفسه والالم بوجوده عقبيه وهذا
نزاع لفظي عند أرباب التحقيق والله ولي التوفيق اهـ* (تنبيه) وعلى القول بتجوز تكليف مالا
يطاق كما هو مذهب المصنف يسقط إيراد من أورد عليهم من المعتزلة أنه إذا كان لا يقع في الوجود إلا
مراده وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم
فعله في التحقيق ليس الإرادة تعذيبه ابتداء بل بخلافه وهذا أيضاً في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه
الله تعالى عن ذلك وحصل الجواب أن هذا غير وارد من أصله لأنهم قد يجوزون عقلاً ما استبعدوا
قال ابن الهمام وعلى القول بأنه وإن جاز عقلاً فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق أن
عقابه إنما هو على مخالفته مختاراً غير مجبور فإن تعلق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره
فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للإرادة في شيء منه فسكانه كلف من علم منه عدم الامتناع فوقه منه
ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم ينسب إليه طلباً بذلك اتفاقاً لعدم تأثير العلم في
إيجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في إتيانه بذلك وإن كان لا يوجد المعلوم فكذلك
التكليف بما تعلقت به الإرادة بخلافه إذا كانت الإرادة لا أثر لها في الإيجاد كالعلم والتأثير في الإيجاد
خاصية القدرة دون العلم والإرادة إلا أنها تؤثر على وفق الإرادة والعلم الإلهي متعلق بأن ستكون
كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تلك الإرادة متأثراً عن قدرة الله تعالى والله أعلم
(فصل) قد أورد المصنف في اثبات هذا الأصل دليلين عقليين الأول استحالة سؤال الدفع والثاني
بيان حال أبي جهل وقد تقدم الجواب عنهما وقرر ابن الهمام في نقضهما على طبق ما ذكرنا فلنورد
سياقه لمبايعة من الاشارات ما لم يتقدم ذكرها تكثيراً للفائدة قال في نقض الدليل الأول لا يخفى أنه ليس
دالاً في محل النزاع وهو التكليف إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبالاً فيموت أطهار الجحزة
أما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الأيلام للعبد بقصد العوض وجواباً وأما عند الحنفية فتفضل
بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب ولا يجوز أن يحمل جبالاً بحيث إذا لم يفعل يعاقب قال تعالى
لا يكلف الله نفساً إلا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلاً من الأشاعرة إلى امتناعه
سمعا وإن جاز عقلاً وإراد الحنفية لهذا النص لإبطال الدليل الثاني فإنه لو صح بجميع مقدماته لزم
وقوعه وهو خلاف صريح النص لا على الاستدلال به على عدم جوازه منه تعالى لأن ذلك بحث عقلي
مبنى على أن العقل يستقل بأدراك صفة الكمال وضدها فهذا نقض أجمالي أذ لم يرد على مقدمة مبنية
ويوضح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلاً كجمع النقيضين والضدين
ومستحيل عادة كالعقلاء كالأطيار من الإنسان والتكليف بحمل الجبل ومستحيل لتعلق العلم الأرضي
بعدم وقوعه أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى

بأنه لا يؤمن والمراد بما لا يطاق هو المستحيل لذاته أوفى العادة إما المستحيل باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً فهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة بلا خلاف وفي وقوعه كتكليف أي جهل واضربه بالآمان مع العلم بعدم آمانه والاختيار به لأنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في جبره على المخالفة اهـ * استطراد * خلف عبارة ابن الهمام قال الملا على في شرح الفقه الا كبر مراتب ما ليس في وسع البشر آتيانه ثلاث أقصاها أن يمنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم وهذا لا يدخل تحت القدرة القديمة فضلاً عن الحادثة وأوسطها أن لا تتعلق بها القدرة الحادثة أصلاً تخلق الاجسام أو إعادة كمال الجبل والصعود الى السماء وأدناها أن يمنع لتعلق علمه سبحانه أو إرادته بعدم وقوعه وفي جواز التكليف بالرتبة الاولى تردد ولا نزاع في عدم الوقوع وجواز الثانية فختلف فيه ولا خلاف في عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلاً عن جوازها اهـ وزاده وضوحاً صاحب اشارات المرام فقال وتحرر بر محل النزاع أن ما لا يطاق عندهم اما أن يكون ممتنعاً لذاته أو لغيره بان يكون ممكناً لنفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرطه أولاً يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله تعالى انه لا يقع أو اخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الاخير لتكليف العصاة والفساد لكنه ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا لان العبد قادر على التصدد و صرف الاختيار اليه والاختيار بالشئ تابع للعلم التابع للمعلوم في المساهية وأما القسمان الاولان فمهورهم على عدم وقوع التكليف بهما والآيات ناطقة به ويجوز عند بعضهم وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الاول وبعضهم بوقوعه بما يرجع الى القسم الاول كما ذكره الآمدى وغيره فلا جاع على عدم التكليف به كقيل ولا يخصر الجواز عندهم على الثاني بل صرح البيضاوى في مرصاد الافهام بأنه انما النزاع في الممتنع لذاته وليس منسوباً الى الاشعري لقوله بعدم تأثير قدرة العبد والله أعلم (الاصل السادس أن الله عز وجل ايلام الخلق) بأنواع الآلام (وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الايلام (ومن غير ثواب) لاحق له في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك له انه جائز عقلاً لا يقع منه تعالى (خلافاً للمعتزلة) حيث لم يجوزوا ذلك الابعوض لاحق أو جرم سابق قالوا والا لكان ظلماً غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدوراً له ولذلك أوجبوا على الله تعالى أن يقتض بعض الحيوانات من بعض وقصد أشار المصنف الى الجواب بقوله (لانه) أى الرب تعالى (منصرف في ملكه) بكسر الميم أى مطلقاً (ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه) فليس لاحد من خلقه عليه جبر لان الخالق ملكه وقولهم والا لكان ظلماً فالجواب أن الملازمة ممنوعة واليه أشار المصنف بقوله (والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير) أوفى غير الملك (وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكاً) ولا يخرج عن ملكه شئ (حتى يكون تصرفه فيه ظلماً) ومن معانى الظلم أيضاً مجاوزة الحد ووضع الشئ بغير محله بنقص أو زيادة أو عدول عن زمنه ومجاوزه الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة وكل ذلك محال على الله تعالى (واذا بطل) استدلالهم قلنا (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الايلام من غير عوض ولا جرم (وجوده) أى وقوعه وذلك الواقع ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وجرا الانقال وتحميلها اياه واليه أشار المصنف بقوله (فان ذبح البهائم) وهى المأكولة التي لم تتوحش وعقر الصيد وما في معناه (ايلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين) من جل الانقال عليها واتعابها بجرها (لم يتقدمها جرم) (فان قيل) من طرف المعتزلة (ان الله تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها على قدر ما فاسته من الآلام) اما في الموقف كما قال بعضهم أوفى الجنة بان تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلتذ برويتها على تلك الصورة أهل الجنة فتمنال نعم الجنة في مقابلة مالها من الآلام أو انها تكون في جنة تخصها أى

(الاصل السادس) ان الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة لانه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهائم ايلام لها وماصب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جرم فان قيل ان الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ما فاسته من الآلام

تنال نعيمها على حسب مذاهم المختلفة في ذلك قالوا (ويجب ذلك على الله سبحانه) وتعالى (فبقول) في الجواب ذلك الذي ذكرتم من جزائهم بتفصيله لا يوجب العقل ولا شيئاً منه وإن جوزه ولم يرد به سمع يصلح مستنداً للعجز بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به و (من زعم أنه يجب على الله) تعالى (أحياء كل غلة وطئت) تحت الارجل (وكل بقعة) أي بعوضة (عركت) بالأيادي وفي معناها البرغوث والناموس ونحوهما كالقمل وغيره (حتى يشبهها على آلامها) ويجازيها (فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والخسر لكونه واجبا عليه) كزعموا (أن كان المراد به أنه يتضرر بتركه فهو محال) وهذا هو الوجوب العقلي (وإن أريد به غيره فقد سبق) قريبا (أنه غير مفهوم فاذا خرج عن المعاني المذكورة للواجب) وفي صحة الحق لا يوجب الخسر القزويني وجوز الأيلام البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير عوض خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز أيلام البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير تعويض في دار الآخرة أولا اعتبار غيره وهذا لا يصح أن يلام البري غير مستحيل ولا يفضي إلى استحالة فيكون جائزا والله تعالى قادر على التفضل بمثل العوض فأى حاجة إلى سبق أيلام وهذا كمن أراد أن يعطى انسانا شيئا فيؤديه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اه وفي التذكرة الشريفة لابن القسيري ولوقوع منه أيلام البري من غير تعويض وتعريض لاسف المنازل لقيح أن يبيع ذبح الحيوانات وتسخيرها وأن لا يؤلم الحيوانات ويميتها ومن صار إلى أن البهايم والخسرات تستحق على الله تعالى غذا جنانا ونعيمها فقد أصيب في عقله اه وأما ما رواه أحمد باسناد صحيح يقتضى اللعان بعضهم من بعض حتى للجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لا يؤمن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة للجماء من الشاة القرناء فالمراد بالاقتصاص المذكور أن يدخل الله تعالى عليهم من الآلام في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا أو رقة قص حقيقة وذلك لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجب له أي لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقول المعتزلة وهذا أولى من القول بأنه خبر آحاد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد فتأمل وفي شرح اللامع لابن التلمساني ومما يعظم وقعه على القائلين بالتعويض والتعويض موجب الاصح والصالح على الله تعالى أيلامه للبهايم والاطفال فكيف يحسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه فصارت البرية وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد إلى أن لا تتألم وهو وجد للضرورة وصارت الشبهة أن ذلك لا يصدر إلا من فاعل الشر فصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم إلى التزم التناسخ وقالوا انما حسن ذلك من حيث استحقته بجرائم سابقة اقترفتها في غير هذه القوالب فنقلت إلى هذه القوالب عقوبة لها ومن أصولهم أنهم ادركوا عالمة بما هي فيه من العقوبة على الزلات وأما جهو والمعتزلة فكيفوا بأنه انما يحسن من الله تعالى ما يعاقب ببق العتاب بجريمة سابقة أو بالتزام التعويض فليل لهم إذا كان الباري قادرا على ايصال مثل ذلك العوض بدون الأيلام فكيف يحسن منه الأيلام فقالوا لأن ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به النقل ابتداء فهو أصح لهم قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلام وجميع ذلك يقتضى نسبة الله تعالى إلى العجز عن أن يوجد مثل العوض ابتداء

(فصل) وحاصل ما في المسامرة وشرحه ان الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد من تعذيب المفسد المذكور وهم في ذلك مخالفون للاشاعرة القائلين بأنه تعالى تعذيب الطائع واثابة العاصي ولا يكون ظمما كما صرحتم منعهم ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل يعني أنه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من باب التزهات هذا في التجوز عليه تعالى عقلا وعدمه أما الوقوع فقطوع بعده غيرانه عند الاشاعرة لاوعده بخلافه وعند الحنفية والمعتزلة بذلك الوعد ولقيح خلافه ثم نقل عن أبي البركات النسفي صاحب العمدة ان تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عند الاشاعرة الا ان السمع ورد بخلافه فيمتنع

ويجب ذلك على الله سبحانه
فبقول من زعم أنه يجب
على الله أحياء كل غلة
وطئت وكل بقعة عركت
حتى يشبهها على آلامها
فقد خرج عن الشرع
والعقل اذ يقال وصف
الثواب والخسر لكونه
واجبا عليه ان كان المراد
به أنه يتضرر بتركه فهو
محال وإن أريد به غيره
فقد سبق أنه غير مفهوم
إذا خرج عن المعاني
المذكورة للواجب

وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الخنفية لا يجوز قال ابن الهمام وقول الاشعرية أحب اليّ ولكن اذا
أر يد بالموثمين الفسقة لجواز ان يعذب الفاسق على الذنب الذي أصر عليه الى ان مات أبداً كالكفر على
ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا لولا النصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه
اذ لا مانع من ذلك عقلا ولان تخليد الكافرين في الجنة لو قدر وقوعه لكان من باب العفو وهو جائز في
نظر العقل الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا
للاشعرية في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان كاستنناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه لان
عدم جواز العفو عن الكفر بان يعاقب عليه أبداً يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا ونحن
لا نقول بامتناع العفو عن الكفر عقلا بل سمعنا كالأشعرية وظنهم انه منافي للحكمة لعدم المناسبة غلظ
وقولهم تعذيب الكفار واقع لا محالة بالاتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة فعدم التعذيب على
خلافها قلنا مناسبة الشيء الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك اعدوه
اذ ظفر به تشبها لما عنده من الحق عليه وعفوه عنه اظهار العدم الالتفات اليه بتحقيق الشأن وقدمنا انه
يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق ليشقي بالعقاب فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في
حقه تعالى ثم قال هذا الذي ذكرنا يرجع الى أمر الاخرة أما في الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في
وقوع الايام فيها كما هو مشاهد بل النزاع في ايجاب العوض باعتباره والخنفية لا يوجبونه على الله تعالى
وفاقا للاشعرية وخلافا للمعتزلة والخنفية كالا شعرة يعتقدون وقوع الايام في الدنيا بحكمة الله سبحانه
فقد تدرك على وجه القطع كثرة الخطايا ورفع الدرجات وقد تظن كتهجير النفس من اخلاق لا تليق
بالعبودية لقيح آثامها من حسد وكبر وبطر وقسوة وغيرها فانما تقتضي التعدي بايذاء ابتداء النوع
فسبب على المتعدى الالم الحسى في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع مولاه في رفع تلك
الاخلاق فيتحقق بوصف العبودية لعزال روية ويكون الايام في الدنيا ايضا ابتلاء أحد المتغربين
بالاخرة كان المبني به مكافئ لترتب في حقه أحكام كظلم انسان مثله أو ظلم بهيمة قال مشايخ الخنفية
خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة لخصومة الذي وقد لا تدرك الحكمة في الايام كافي
ايام البهائم والاطفال الذين لا يتميز لهم بالامراض ونحوها فتحكم بحسنه قطعا اذ لا يبيع بالنسبة اليه تعالى
وفاقا ونعتقد فيه قطعا بحكمة الله تعالى فصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له فيما يفعله ويجب اعتقاد
الحقيقة في فعله اذ هو تصرف فيما لا يجب ترك الاعتراض له الحكم وله الامر لا يستل عما يفعله وهم
يسألون والله أعلم

(الاصل السابع) انه تعالى
يفعل لعباده ما يشاء فلا يجب
عليه رعاية الاصلح لعباده
لما ذكرناه من أنه لا يجب
عليه سبحانه شيء بل لا يعقل
في حقه الوجوب فانه
لا يستل عما يفعله وهم
يسألون

(الاصل السابع) (انه تعالى يفعل لعباده ما يشاء) فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة
منهم كان له ذلك ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لانه تصرف مالك الاعيان في
ملكه وليس عليه استحقاق ان آتاب بفضله يشيب وان عذب فله حق ملكه يعذب (فلا يجب عليه رعاية
الاصح لعباده كما ذكرناه) في الاصل الرابع وتقدم الكلام عليه هنالك (من انه لا يجب عليه سبحانه
شيء) لا نقلا ولا عقلا ولا عادة (بل لا يعقل في حقه الوجوب) مطلقا (فانه) تعالى (لا يستل عما يفعله)
بحكم زبوتته وملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وهم يسألون) بحكم العبودية والمالوك كية لاقتضائهما
ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولا يمكنه ان يلزم مولاه ووجب عليه شيئا وقال جمهور المعتزلة
ما هو الاصلح للعبد يجب على الله تعالى ان يفعل بالعبد ويعطيه ولو أخر ولم يعطه مع انه لم يتضرر به ولو أعطى
والعبد ينتفع به لكان بخيلا وقال بشر بن المعتز رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى
رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب عليه ان يفعل ما هو المصلحة ولا يجوز ان يعمل ما هو المفسدة وعندهم
ليس بمقدوره تعالى لطاف لوفعل بالكفار لا منوا ولو كان في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان بخيلا

ظالمًا وغاية ما يقدر عليه مما به صلاح الخلق واجب عليه وفعل لكل عبس مؤمن أو كافر غاية ما هو في مقدوره من مصلحة وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله وليس له على النبي صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالمًا فيما فعل جابرًا بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة هكذا نقله النسقي في العمدة عنهم وقال ابن التلمساني في شرح الجمع اختلف البغداديون منهم والبصريون مع اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون أنه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده في دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه تسمية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل الا يفعل فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه أنه يكافئه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة عنه وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والاشلام فهو الاصلح له واذا ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد وتجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا وهو الاصلح في حق الفاسد وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لا يأخذ وماذا هم من الفلاسفة وهوان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد ألزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في تركة فعل ألبتة ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين ووجوب فعل الاصلح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبده فيجب عليه اكمال عقله وازاحة عنه وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب وهو مبني على مسئلة التحسين والتقيج وهو باطل كما سيأتي والمبني على الباطل باطل ومن مشهور دفع المعتزلة باطل ما زعموه مناظرة شيخ السنة أبي الحسن الاشعري مع أبي على الجبائي رأس أهل الاعتزال في أوائل الثلاثمائة أو ردها صاحب المواقف وغيره والرازي في تفسيره وهي مذكورة في أول شرح العقائد النسفية وقد أشار اليها المصنف حكاية بالمعنى بقوله (وليت شعري) أي علمي (ما) ذا (يجب المعتزلي في) اثبات (قوله ان الاصلح واجب عليه) تعالى أي رعايته (على مسئلة نفرضها) أي نقدرها (عليهم) وهوان يفرض مناظرة في الآخرة (بين صبي) أي صغير (مان مسلم) وانما يفرضه بذلك بناء على ان أطنال الكفار لا يدخلون النار (وبين بالغ) وهو الذي بلغ أشده فصار مكلفا (مان مسلم) أي طائعا (فان الله تعالى يزيد في درجات البالغ) ويرفعه (ويفضله على الصبي) المذكور (لانه تعب بالايان) والاجتهاد في (الطاعات بعد البلوغ) الذي هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك) أي اثابة المطيع (عند المعتزلي) على حسب أصولهم في رعاية الاصلح (فلو قال الصبي) المذكور (يارب لم رفعت منزلته على) وزدته في الدرجات (فيقول) الله تعالى (لانه بالغ) سن التكليف وتوجه اليه الامر والنهي (واجتهاد في الطاعات) وأقلع عن المنهيات (فيقول الصبي) اذ ذلك رب (أنت أمتني في سن الصبا) وأوان الطفولية (فكان يجب) عليك (أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد) في الطاعة فأنال منزلة رفيعة مثله (فقد عدلت) أي حوت (عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضله) على (فيقول الله) تبارك (وتعالى) لذلك الصبي (لاني علمت انك لو بلغت) سن التكليف (لا شرت) بي (أو عصيت) أمرى (فكان الاصلح لك الموت في) سن (الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال الدركات فيها كاستعمال الدرجات في الجنة (ويقولون) جميعا (الهنا أمانا علمت اننا اذا بلغنا أشركنا) أو عصينا (فهلا أمتنا في) سن (الصبا) فأنقدرضينا بمادون منزلة الصبي المسلم فبماذا يجب عن ذلك (السؤال) وهل يجب عند هذا الا القطع والجزم (بأن الامور الالهية) بما فيها من خفايا الحكم والاسرار (تتعالى) وتترفع (بحكم الجلال) وهو احتجاب الحق عنا بعزته (عن أن توزن بميزان الاعتزال) المسائل عن سمات الاعتدال

وليت شعري بما يجب المعتزلي في قوله ان الاصلح واجب عليه في مسئلة تعرضها عليه وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ مانا مسلمين فان الله سبحانه يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لانه تعب بالايان والطاعات بعد البلوغ ويجب عليه ذلك عند المعتزلي فلو قال الصبي يارب لم رفعت منزلته على فيقول لانه بلغ واجتهد في الطاعات ويقول الصبي أنت أمتني في الصبا فكان يجب عليك أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد فقد عدلت عن العدل في التفضل عليه بطول العمر له دوني فلم فضله فيقول الله تعالى لاني علمت انك لو بلغت أشده فصار مكلفا (مان مسلم) أي طائعا (فان الله تعالى يزيد في درجات البالغ) ويرفعه (ويفضله على الصبي) المذكور (لانه تعب بالايان) والاجتهاد في (الطاعات بعد البلوغ) الذي هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك) أي اثابة المطيع (عند المعتزلي) على حسب أصولهم في رعاية الاصلح (فلو قال الصبي) المذكور (يارب لم رفعت منزلته على) وزدته في الدرجات (فيقول) الله تعالى (لانه بالغ) سن التكليف وتوجه اليه الامر والنهي (واجتهاد في الطاعات) وأقلع عن المنهيات (فيقول الصبي) اذ ذلك رب (أنت أمتني في سن الصبا) وأوان الطفولية (فكان يجب) عليك (أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد) في الطاعة فأنال منزلة رفيعة مثله (فقد عدلت) أي حوت (عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضله) على (فيقول الله) تبارك (وتعالى) لذلك الصبي (لاني علمت انك لو بلغت) سن التكليف (لا شرت) بي (أو عصيت) أمرى (فكان الاصلح لك الموت في) سن (الصبا هذا عذر المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي الكفار من دركات لظى) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال الدركات فيها كاستعمال الدرجات في الجنة (ويقولون) جميعا (الهنا أمانا علمت اننا اذا بلغنا أشركنا) أو عصينا (فهلا أمتنا في) سن (الصبا) فأنقدرضينا بمادون منزلة الصبي المسلم فبماذا يجب عن ذلك (السؤال) وهل يجب عند هذا الا القطع والجزم (بأن الامور الالهية) بما فيها من خفايا الحكم والاسرار (تتعالى) وتترفع (بحكم الجلال) وهو احتجاب الحق عنا بعزته (عن أن توزن بميزان الاعتزال) المسائل عن سمات الاعتدال

* (تنبيه) * هذه المسئلة المفروضة أوردها ابن الهمام في المسابرة وجعلها مناظرة بين الأشعري والجبائي قال وكان يتلذذ له على مذهبه فتاب وصار اماما في السنة فقال الأشعري للجبائي أرايت لو أن صيبا مات الخ وفيه ان قوله فيقول الله عز وجل لانه بلغ واجتهد هو جواب الجبائي وعند هذا ينشأ الكفار الخ هو رد الأشعري على الجبائي وفي آخره فانقطع الجبائي وتاب الأشعري عن الاعتزال وأخذ في نقض قواعد المعتزلة وهو أظهر مما في المواقف وأول شرح العقائد انه ناظره في ثلاثة أخوة مات أحد هم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا وألزمه في قول العاصي يارب لم تم تني صغيرا إلا عصي لك أمرا فلا أدخل النار لما يتخيل أن لهم رفع الزام به بان اماتته للصغير في صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر وأصل غيره فأماته لمصلحة الغير سيما اذا كان الغير كثير الظهور رجائه وليس في ابقاء العاصي ذلك كما تصدى أبو الحسن لرفع الزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار وأما كثرة كنهه تحكم كافي التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عن لاجنبية له لا صلاح غيره وهو ظلم عند هم فان مذهبهم وجوب الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم كافي شرح العضدية وانه لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون ووزرادشت وغيرهما من المضلين لا صلاح كثير من العالمين كافي التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان للجبائي ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصل آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فاعلمه كان اماتة الاغ الكافر موجه لتكفير أبويه وأخيه لئلا الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له لعله كان في نسله صلحاء كان الاصلح لهم إيجادهم فلرعاية الكثيرين فات الاصلح واذا تأملت ماذا كرت تظهر لك ان المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقابها في صورة أخرى مفروضة لا تطابق مقصوده عليها ويقر من هذا سياق ابن التماسني في شرح اللمع حيث قال وقد ألزمهم الاصحاب فبين اماتة الله صغيرا وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل فان قالوا علم الله منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن قاناقيلزكم أن يمت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعلمه انهم لا يؤمنون فهو أصلح لهم من ابقائهم وتخليد هم في النار اه وسياق النسفي في الاعتماد ثم يقال لهم صبي عاش حتى بلغ وأسلم وختم بالاسلام وصبي مات في صغره وصبي بلغ وكفر وارثه بعد الاسلام فلم أبق الصبي الاقل فان قالوا لانه أصح له فانه ينال باسلامه وما أتى به من الطاعات الاخر العظيم قبل لم يبق الثاني فان قالوا لان ذلك أصح له لانه تعالى علم انه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار فكانت اماتته صغيرا أصح له قبل لهم لم يمت الثالث كما أمات الثاني ولا انفصال لهم عن هذه البتة فتأمل

* (فصل) * ومن أجوبة المسابرة في الرد عليهم من النقل والعقل أما الاولى فقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جيعا ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لا آمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدرة ومشبته ليستاله كفعول المتكاف الذي يتخلى عما ليس فيه وقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ففي الآيتين دليل على بطلان القول بالاصلح اذ عند هم كل ما فعله تعالى عليه أن يفعل كذلك في الحكمة وكل من فعل ما عليه فعله فانه لا يوصف بالفضل والافضل فمقتضى مذهبهم لا يكون من الله تعالى تفضيل لبعض الرسل وهو خلاف النص بالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولو أراد الله تعالى بالخلق صلاحا ما أنبت لها جناحا والحديث صحيح من رواية علي رضي الله عنه وبالوجود فان الله تعالى فعل بالكافر مالا صلاح له فيه بل له فيه مفسدة حيث أبقاه الى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر ولا شك أن اماتته في صغره وعدم تمييزه أصح له اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك فان بقاءه مع علمه بانه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعمل ذلك ولو كان تعالى قبض روحه

قبل ارتداده بساعة لكان أصح له وكذا ابقاء الكافرين وإيلاهم ليزدادوا انما وبالاجماع فان المسلمين وأهل الأديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيئات وكشف ما بهم من البليات وقد نطق النص بذلك ثم الحال لا يخلو ان كان ماسألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أولم يؤتمهم فان كان آتاهم فسؤالهم سفه وكفران للنعم اذ السؤال لما كان عند العقل لمالم يكن موجودا فيسئل كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الموجودة بالمعدم وجل تعالى أن يأمر في كتمه المنزلة على الانبياء أن يشتغلوا بما هو سفه وكفران للنعمة وان لم يؤتمهم فلا يخلو اما أن لا يؤتمهم أولا يجوز فان كان لا يجوز له أن لا يؤتمهم بل يجب عليه على وجه كان بمنعه ظالمًا وكان السؤال في الحقيقة كأنهم قالوا اللهم لا تظلمنا بمنع حقنا المستحق عليك ولا تجر علينا ومن ظن أن الانبياء والاولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته وان كان يجوز أن لا يؤتمهم ذلك فقد بطل مذهبهم وبالمعقول ففيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أدى اذا لشكر يكون على الافضال دون قضاء الحق وتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصح مما فعل ولم يسبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وإبطال منة الله تعالى على عباده بالهداية حيث فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولا منة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم وبقوله بل الله يمتن عليكم ان هذا لكم للإيمان متصلا اذ لا فضل ولا منة في قضاء مستحق عليه وبالله التوفيق (فان قيل مهما قدر) سبحانه وتعالى (على رعاية الاصلح للعباد ثم ساط عليهم أسباب العذاب) ومنعهم الاصلح (كان قبحا لا يليق بالحكمة) تعالى الله عن ذلك (قلنا القبيح) لغة (مالا يوافق الغرض) وهو الغاية التي يتجرى ادراكها (حتى انه قد يكون الشيء قبيحا عند شخص) لاسرما (حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد همدادون الاخر) فانما يتم قبح الشيء وحسنه بموافقة الاغراض (حتى) انه قد (يستقبح قتل الشخص أو لياؤه) بنصب اللام من قتل على انه ملعول وأولياؤه فاعل مؤخر والضمير عائذ على الشخص (ويستحسنه أعداؤه) فبقاوت الاغراض اختاف الاستقباح والاستحسان (فان أريد بالقبيح) الذي ترتب من عدم رعاية الاصلح (مالا يوافق غرض الباري سبحانه) وتعالى (فهو محال اذ لا غرض له) تعالى (فلا يتصور منه قبيح) بهذا المعنى وهذا (كالا يتصور منه ظلم اذ هو المالك المطلق والخلق خلقه والمالك مملكه ومعنى الظلم تجاوز الحدود والتصرف في غير المالك) (لا يتصور منه التصرف في ملك الغير) لانه في الحقيقة لا غير فيكون له ملك (وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه) تعالى (محال وهل هذا الا مجرد تشبه تشبيه النفس يشهد بخلافه ما قد فرضناه من خصامة أهل النار) في مسئلة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنسبي وليس منع الاصلح بخلا لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لاحق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضال لا بقضاء الحق المستحق وعندهم لا افضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه للغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعطى جواد متفضل وبما يمنع كما هو حقه عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الاصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في تمام البكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع من يشاء دون ايجاب بسلب الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء تعرض المصنف لذكر الحكيم بقوله (ثم الحكيم) في أسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (بحقائق الاشياء) كما هي ولا يعلم كنه حقائق الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق ويطلق أيضا (على القادر على احكام فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالعنى الاول يرجع الى العلم والثاني

فان قيل مهما قدر على رعاية
الاصح للعباد ثم ساط عليهم
أسباب العذاب كان ذلك
قبحا لا يليق بالحكمة قلنا
القبيح مالا يوافق الغرض
حتى انه قد يكون الشيء
قبيحا عند شخص حسنا
عند غيره اذا وافق غرض
أحد همدادون الاخر حتى
يستقبح قتل الشخص
أولياؤه ويستحسنه أعداؤه
فان أريد بالقبيح مالا يوافق
غرض الباري سبحانه فهو
محال اذ لا غرض له فلا
يتصور منه قبيح كالا يتصور
منه ظلم اذ لا يتصور منه
التصرف في ملك الغير وان
أريد بالقبيح مالا يوافق
غرض الغير فلم قلتم ان ذلك
عليه محال وهل هذا الا
مجرد تشبه يشهد بخلافه
ما قد فرضناه من خصامة
أهل النار ثم الحكيم معناه
العالم بحقائق الاشياء
القادر على احكام فعلها
على وفق ارادته

الى القدرة ولذا قالوا الحكيم ذو الحكمة وهى عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع وقال
ابن التلمسانى الحكيم هو الذى يفعل على وفق ارادته وعلمه ويرجع معناه الى صفة العلم والقدرة وفى
الاسماء والصفات لعبد القاهر البغدادى الحكيم هو العالم بالمستور الخفى على غيره فهو من
الاصناف الثابتة له فى الازل لانه فى الازل كان عالما بجميع المعلومات على التفصيل وقبل هو المحكم لافعاله
على اتقانها أو هو الممتنع عن الفساد فهو اذا من الاوصاف التى استحقها بفعله ولا يكون حينئذ من
أوصافه الازلية وعلى المعنى الآخر من أوصافه المشتقة من أفعاله وقد اختلف فى معنى الحكيم فقال
أصحابنا الحكيم فى فعله من أصاب مراده على حسب قصده وعند المعتزلة من كان فى فعله منفعة له أو
لغيره اهـ (وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح) والصالح للعباد ومن أصول المعتزلة حمل الغائب على
الشاهد وقد رد عليهم المصنف ذلك بقوله (وانما الحكيم منا) أى اذا أطلق الحكيم على أحدنا أو يد
به ذو الحكمة وهى اصابة الحق بالعلم والعمل فهو (يراعى الاصلح) والصالح (نظرا لنفسه ليستفيد
به فى الدنيا ثناء) جميلا (وفى الآخرة ثوابا) خريلا (أو يدفع به) أى بمراعاة الاصلح (عن نفسه)
مضرة عاجلة أو آجلة (رأفة) لها (ورحة) عاينها (وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال) وقد أظهرنا
فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعا لطلب منفعة أو لدفع مضرة بوجوده كثيرة ليس هذا
محال ذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثامن أن معرفة الله سبحانه) بتوحيده واتصافه بصفات الكمال
وطاعة أو امره (واجبة) على كل مكلف اتفاقا ولكن وجوبها عند أهل الحق (بإيجاب الله تعالى
وشرعه) بواسطة رسوله الكرام (لأبالعقل) أى مما يجب الايمان به أن العقل لا يستقل بأدراك المواقفة
الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسن ولا تقبح بالعقل وهذا الاصل هو الملقب بالتحسين والتقبح
العقليين وعليه يترتب ما ذكره المصنف قبل هذا فى الاصلين من مسألة التكليف وإيلاء البهائم ولذا
قبل ان تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن وقد لاحظ ذلك ابن الهمام فى المسألة فأورد الشكل
فى أصل واحد وحاصل الكلام فيه أن أهل السنة والجماعة من الاشاعرة اتفقوا على أن الافعال توصف
بالحسن والقبح لكن لاندواتها ولا لوصافها ولا لاعتبارات تلحقها وانما توصف من حيث تعلق خطاب
الشرع بها فان تعلق بها نهى فهى قبيحة فاذا القبح مانهى الشارع عنه وان لم يتعلق بها نهى فهى
حسنة فاذا الحسن مالم ينه الله عنه فالحسن راجع الى كون الفعل لم يتعلق به نهى والتبجح راجع الى
كون الفعل تعلق به نهى فنفس الفعل أو جوب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذى هو محال النزاع
(خلاف للمعتزلة) جهوهم وللماتريدية على ما سأتى بيان أقوالهم فى ذلك والدليل عليه من النقل
والعقل ولما كان الدليل العقلى الذى هو قوله تعالى وما تكلم معذبين حتى نبعث يحمى العذاب الدينى
ويحمى العذاب الاخرى أعرض عنه وتمسك بدليل العقل فقال (لأن العقل) اذا كان موجبا (ان
أو جوب الطاعة) لله تعالى (فلا يخلو فاما أن يوجبها لغير فائدة) عاجلة أو آجلة (وهو محال فان العقل
لا يوجب العتب) وهو مالا فائدة فيه (واما أن يوجبها) أى الطاعة (للفائدة) وغرض وذلك لا يخلو اما
أن يرجع (ذلك الغرض (الى المعبود) جل وعز (وذلك محال فانه) تعالى (يتقدس) ويتنزه (عن
الاغراض والفوائد) اذ الغرض هو الحامل للفاعل على تحصيل كمال عذبه أو دفع نقص كذلك
وكل ذلك يستحيل على البارى جل وعز (بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان فى حقه تعالى سبيلان)
أى متساويان (واما أن يرجع الى غرض العبد وهو محال) أيضا (لانه) لا يخلو اما أن يكون فى الحال
أو فى المسائل ومن المعلوم البين انه (لا غرض له فى الحال بل يتعب به) ويقع فى تكليف ومشقة
(وينصرف عن الشهوات) النفسية (بسببه) أيضا ليس له غرض فى المسائل لانه (ليس فى المسائل)
أى فى الآخرة (الا الثواب والعقاب) على الطاعة والعصيان (ومن أين يعلم) للعبد البناء للمفعول

وهذا من أين يوجب رعاية
الاصح وانما الحكيم منا
يراعى الاصلح نظرا لنفسه
ليستفيد به فى الدنيا ثناء
وفى الآخرة ثوابا أو يدفع
به عن نفسه آفة وكل ذلك
على الله سبحانه وتعالى محال
(الاصل الثامن) * ان
معرفة الله سبحانه وطاعته
واجبة بإيجاب الله تعالى
وشرعه لأبالعقل خلافا
للمعتزلة لأن العقل وان
أوجب الطاعة فلا يخلو اما
أن يوجبها لغير فائدة وهو
محال فان العقل لا يوجب
العتب واما أن يوجبها لفائدة
وغرض وذلك لا يخلو اما
أن يرجع الى المعبود
وذلك محال فى حقه تعالى
فانه يتقدس عن اغراض
والفوائد بل الكفر
والايمان والطاعة والعصيان
فى حقه تعالى سبيلان واما
أن يرجع ذلك الى غرض
العبد وهو أيضا محال لانه
لا غرض له فى الحال بل
يتعب به وينصرف عن
الشهوات بسببه وليس فى
المسائل الا الثواب والعقاب
ومن أين يعلم

واللام مفتوحة (ان الله تعالى) (يثيب) أي يجازي (على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليه) أي على كل منهما ولا طريق إلى العلم بذلك (مع أن الجماعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له إلى أحدهما ميل) يعرف به (ولابه) أي بالعبد (لأحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك) من بعضه (بالشرع) على لسان الوصل فثبت بذلك أن الموجب هو الشرع لا العقل ومنهم من أخذ هذه المسئلة بالمقايسة بين الشاهد والغائب وقد رد عليه المصنف بقوله (ولقد زل) أي وقع في الزلل (من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق) ويميز (بين الشكر والكفران) والشكر هو تصور النعمة وإظهارها والكفران نسيان النعمة وسترها (لماله من الارتياح) والانبساط (والاهتزاز) والاهتزاز (والتلذذ بأحدهما دون الآخر) وغاية ما يقال فيه أنه يرجع إلى ملاءمة الطبع وليس هذا محل النزاع وقال أبو الخير القزويني من شرط الموجب أن يكون حيا عالما ملوكا قادرا على الثواب والعقاب والعقل عرض يستحيل أن يتصف بصفة ثابته وأيضا فإن العقل لو صلح للإيجاب بشئ لصلح للإيجاب جميع الواجبات وأيضا نحن نرى فعلين متماثلين وأحدهما حسن والآخر قبيح كالوطء نكاحا والوطء سفاحا والقتل ابتداء والقتل احتذاء فدل على أن الحسن والقبح باثبات الشرع فقط اه وأوسع الكلام في إبطال هذه المسئلة ابن التلمساني في شرح الجمع فقال اعلم أن الحسن والقبح يطلقان باعتبار ثلاثة الأول الحسن هو الملائم للغرض والقبح هو المخالف للغرض والملاءمة ترجع إلى ميل النفس والطبع وهما بهذا الاعتبار يرجعان إلى أمر عر في مختلف باختلاف الأشخاص والأحوال وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه الثاني الحسن كل صفة كمال علم بنوعه والقبح ضده كالجهل بنوعه وهذا عقلي لا نزاع فيه أيضا الثالث الحسن ما ينال فاعله الشئ من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه في الدنيا والآخرة والقبح ضده وهذا محل النزاع فلا شعيرة تقول إن ذلك يرجع إلى وقوع جائز غيبي ووقوع الجائزات الغيبية لا يهتدي إليه إلا بآباء الصادق عادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول إن الباري تعالى حكيم وأن الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى إلا على وفق الحكمة والباري لا يتنفع ولا يتضرر فتمتعين حصر الصلاح فيما يرجع إلى جلب نفع للعبيد أو دفع ضرر عنهم قالوا وإذا كان مضمون الفعل مصلحة خاصة أو راحة للحكيم لا بد أن يرجح فعله على تركه وإن كان مضمونه مفسدة خاصة أو راحة للحكيم لا بد أن يرجح تركه على فعله وإن استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فوجب ذلك التخيير فإذا وقفنا بعبقرونا على شئ من ذلك أما بضرورة أو نظر حكمنا به وإن وقف العقل عن إدراك شئ من ذلك تلقيناه من الشارع فالشرع مخبر عن حال المحل كالحكيم الذي يخبر عن هذا العقار أنه بارد أو حار لانه يثبت حكما في المحل وعلى هذا الأصل يعسر عليهم القول بالقبح ثم قسموا الأفعال إلى ثلاثة أقسام منها ما يدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق والنافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها مالا يستقل العقل بإدراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيسهل كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقد تمسك الأصحاب في الرد عليهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية فاما العرفية فقالوا ادعيتهم ادراك حسن بعض الأفعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضروري أن لا تختلف فيه العقلاء عادة وعرفا ونحن نخالفكم ولا يمكنكم حمل ذلك على العناد فإن العادة تحيل مثل ذلك من الجاه الغطير مع توالي العصور ومردودهم قالوا انما نخالفكم في شئ البتة فانا نحسن جميع ما تحسنونه ونقبح جميع ما تنقبحونه وانما الخلاف في المدرك فنحن نقول انه من العقل وأنتم تقولون انه من الشرع ولا يبعد الاختلاف في المدرك بعد الاتفاق على أصل الحكم كاختلافكم مع الكعبي في أن خبر التواتر يفيد العلم ضرورة أو نظرا وأجاب الأصحاب بوجهين أحدهما انما نتفق قط في صورة

أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له إلى أحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص وانما عرف تميز ذلك بالشرع ولقد زل من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق بين الشكر والكفران لماله من الارتياح والاهتزاز والتلذذ بأحدهما دون الآخر

الافى اللفظ والحسن منا ومنكم مقول بالاشراك اللفظى فنحن نقول انه يرجع الى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة كالا يكتسب المعلوم من العلم صفة وأنتم تزعمون انه صفة في المحل نفسه أو تابعة له في الحدوث عند الجمهور منكم ونحن ننفي القسمين معاً الثاني اننا لنسلم الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى ايلام البرايامن غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق وأنتم لاتقضون بحسنه من الله تعالى الاباحد الامرين فلم نتفق في كل صورة وأما المناقضة المذهبية فقالوا ادعيتم أن الايلام قبيح وانه يحسن للنفع الرابع وادعيتم أن الكذب قبيح وأنه لا يحسن في النفع الرابع ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاة نبي فقال أبو هاشم التزم النسوية بين الصورتين واحكم ان الكذب يحسن في مثل هذه الصورة فقبل له اذا قلت ان من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصلك ان كل حسن يصح من الله فعله والمتكلم على أصلك من فعل الكلام لامن قام به فجوز أن يخلق الله تعالى كذبا نافعا ويتصف به فتبدل ولم يجد جوابا وأما المناقضة العقلية وهوان القتل ابتداء كالقتل بناء فانه ملامسة وبان في الصورة والصفة بدليل أن الغافل في المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيت بقبحه ابتداء وبحسنه بناء وحكم المثليين أن لا يفرق في صفات النفس ولا ما يلزم النفس والمعتزلة شبه الاولى قالوا ان العقلاء مجمعون على تحسين الصدق الذافع وتقبيل الكذب الضار والظلم الذي لا يتنفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وانقاذ الهلكى والعرقى قالوا وقد اعترف بذلك من ينفي الشرائع من البراهمة فدل على انه من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملازمة والمنافرة ونحن نسلمه وحمل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيئا من ذلك يثاب عليه في الآخرة أو يعاقب على تركه وبجرد العقل لا يمتدى لذلك وأما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها قلنا جاهدوا الجهل كما كانهم قبحوا ايلام البهائم مطلقا وأنتم تحسنونه بجناية سابقة أو التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله ان صدق أو كذب فانه يختار الصدق على الكذب ما ذاك الا لحسنه عقلا قلنا موجهه اعتناء الشرائع قالوا نفرضه فيمن لم يعتقد ذلك قلنا لا اعتقاده موجب مذهبكم قالوا نفرضه فيمن نشأ في خيرة ولم يتصل به شرع ولا خالط غيره من أرباب المذاهب قلنا اذا بالغتم في الفرض الى هذه الصورة فينبذ بمنع ترجيحه للصدق والشبهة الثالثة قالوا لو حسن من الله كل شئ لحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يتميز النبي على المتنبى قلنا من صار من أصحابنا الى أن دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها فلو وجدت غير دلالة لانقلب الدليل شبهة والعلم جهلا وقلب الاجناس محال ومن صار الى أن دلالتها عادية جوز صدورهما على يد الكاذب قال والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كما اننا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من أبوين وان جوزنا خالفه من غير تردد في أطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم الشبهة الرابعة قالوا لو لم يكن الكذب قبيحا لعينه لجاز أن يتحاكى الله تعالى كذبا ويتصف به قلنا هذا لازم أصلكم فانكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام وكلام الله تعالى أزلى متصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اه وقال شارح الحاجبية لو حسن الفعل أوفج لذاته لما اختلف لان ما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل ظمنا وحدا والضرب تعذيبا وتأديبا وأيضا لو حسن الفعل أوفج لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح والتالى باطل لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية فالقدم مثله اه

* (فصل) * وحاصل ما في المسامرة وشرحه ما نصه لا نزاع في استقلال العقل بادرالك الحسن والقبح بمعنى صفة السكال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم ورد شرع أم لا وكذا بمعنى ملازمة الفرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه وفاقما ومن المعتزلة وانما النزاع باستقلاله بدركه في حكم الله تعالى

فقال المعتبرة نعم يحزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب إذا أدرك قبحه وبثبوت حكمه تعالى فيه بالإيجاب له والثواب بفعاله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم بناء منهم على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أي تقهضيهما ذات الفعل كما ذهب اليه قدمائهم أولا لجل صفة فيه حقيقة توجبها له كما ذهب اليه الجبائية وبأنه قد يستقل بتركهما العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه وقد لا يستقل فلا يحكم فيه بشئ حتى يرد الشرع وقالت الأشاعرة قاطبة ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما ورد الشرع باطلاقه وقبحه ووروده بحظاره وإذا ورد بذلك حسنه أو قبحه فبذلك المعنى فخاله بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين كخاله قبل وروده فلا يجب قبل البعثة شئ لا إيمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقال الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للعقل على الوجه الذي قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفي ما بينته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الاصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في أيام الاطفال والبهائم والعقاب بالمعاصي ان مات بلا توبة بناء على منع كون مقابلاتها خلافا للحكمة بل قالوا ما ورد به السمع من وعد الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه لابد من وجوده لو عده وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم على آلامها لم تحسب بوقوعه وان جوزناه عقلا ولا اعلم أحد منهم جوز عقلا تكليف ما لا يطاق فهم في هذا الخالفون للاشعرية ومع القول بالحسن والقبح العقليين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله في ذلك الفعل تكليفي فقال الاستاذ أبو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه وجوب تصديق النبي وهو معنى شكر المنعم وروى الحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لا عذر لأحد في الجهل بخالقته لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه أيضا لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المييع الأول قالوا العقل عند هم إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاها وعندها معشر الحنفية الموجب لمقتضى الحسن والقبح هو الله تعالى يوجهه على عبادته ولا يجب عليه شئ باتفاق أهل السنة والعقل عندها آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلع الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل وإذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره الا السمع وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفي العذاب مطلقا في الدنيا والآخرة وذلك نفي لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم وحل بعضهم العذاب في الآخرة على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضى اطلاق لفظ العذاب بلام موجب يقتضي التخصيص اهـ (فان قيل) من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب في الآخرة بعذاب الدنيا خلافا لمقتضى الاطلاق فلا موجب بل هو خلاف له موجب عقلي وهوان الواجبات كالنظر المؤدى إلى الايمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته لو لم يكن عقلا لزم الدور وإذا وجب النظر المؤدى إلى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدى اليه الذي هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك وأما الملازمة الثانية فقد أشار اليها المصنف بقوله (فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع) أي اذا حصرتم مدارك الاحكام في الشرع المنقول دون قضايا العقول (والشرع لا يستقر ما لم ينظر المكاف فيه فاذا) أظهر الرسول معجزته ودعا الخلق إلى النظر فيها يعلم صدقه (قال المكاف للنبي ان العقل ليس يوجب على) أي لا يجب على النظر الا بشرع مستقر (و) اما (الشرع)

فان قيل فاذا لم يجب النظر
والمعرفة الا بالشرع والشرع
لا يستقر ما لم ينظر المكاف
فيه فاذا قال المكاف للنبي
ان العقل ليس يوجب على
النظر والشرع

فانه (لا يثبت) في حق (الاب النظر) المؤدى الى على بثبونه (ولست أقدم على النظر) لاعلم ثبوت الشرع في حق مالم يجب (أدى ذلك الى) الدور وهو باطل وأدى أيضا الى (الحام الرسول قلنا) في الجواب ما ذكرتموه ينعكس عليكم في ايجاب العقول فان العقل لا يوجب بضرورته لامر من أحدهما اختلاف العقلاء فيه الثاني انه يتوقف على أمور نظرية والمتوقف لا يكون ضروريان وقوعه على الامور النظرية انه يتوقف على ايجاب المعرفة وهو نظري وايجاب النظر بوجوب المعرفة بناء على ان مالا يتوصل الى الواجب الابه فهو واجب وهو نظري أيضا وانه لا طريق سواه وهو نظري فتعين ان ما يوجب النظر وان كان كذلك فلا عاقل أن يمتنع من النظر حتى يوجب العقل فيقول لا أنظر مالم يجب ولا يجب مالم أنظر هذا من حيث الجدل وأما من حيث التحقيق فان وجوب النظر لا يتوقف على نظر المكلف بل متى ورد الشرع وأخبر بالاجباب وكان المكلف بحال يصح منه النظر والاستدلال فقد تحقق الشرع والموقوف على نظره علمه بالوجوب لانفس الوجوب والمشروط في التكليف أن يكون المكلف له سبيل الى العلم بما كلفه فان من أغلق عليه بابا وقال مهما خطر لي من الحركات والسكنات أفعله ولا تكليف لله تعالى على لاني لم أطلع على حكمه يكون عاصيا بالاجماع فانه لا يتخلو اما أن يكون من أهل الاجتهاد أولا فلا يكون من أهل الاجتهاد فالواجب عليه أن ينظر ليعلم حكم الله تعالى بالاجماع وان لم يكن من أهل الاجتهاد وجب عليه السؤال وتقليد من يعرف حكم الله تعالى (هذا) القدر المفروض صدور من المكلف لئيبه ساقط عن الاعتبار اذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل فلا يكون عذرا القائل في ترك النظر وقد ضرب المصنف له مثالا يفهم فقال هو (يضاهي) أي يشابه (قول القائل للواقف في موضع من المواضع) قصد الارشاد الى النجاة (ان وراءك) أي خلفك (سبعاء) وهو الحيوان المفترس (ضارباً) وصفه بالشدة والضراوة (فان لم تنزعج) هكذا في سائر النسخ وفي بعضها فان لم تبرح (عن المكان) الذي أنت فيه بالحركة والانتقال (قتلك وان التفت وراءك وانظرت عرفت صدقي) أي صدق قول (فيقول) له ذلك (الواقف) المذكور (لا يثبت) عندى (صدقت مالم ألثفت ورائي) وانظر (ولا ألثفت ورائي) ولا أنظر مالم يثبت صدقت فبدل هذا (على حقاقة هذا القائل) وسقوطه عن حيز الاعتبار (وتهدفه) أي نصب نفسه هدفاً (للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد) للنجاة (فكذلك النبي يقول) ان يبعث اليهم مامعناه اعلوا (ان وراءكم) أي خلفكم أو امامكم فانه من الاضداد والمعنى صحيح على الوجهين (الموت) أي لا بد منه (ودونه السباع الضارية) لعله أراد بذلك ملائكة العذاب على التشبيه والالامناسبة لذكرها بعد الموت ولذا أسقط هذه الجملة ابن الهمام في المسامرة (والنيران المحرقة ان لم تأخذوا حذركم منها) بالتوبة والتصديق والعمل الصالح (وتعرفوا الى صدقي بالالفتات الى مجزني) فان اعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم اياي موجب للهلاك الابدى وهو الخلود في العذاب الاليم (فن التفت) منكم بأن نظري في مجزاني (عرف) صدقي (واحترز) أي صار في حرز (ونجا) من الهلاك الابدى (ومن لم يلتفت) منكم بالنظر فيها (وأصر) على عناده (هلك) هلا كابل (وتردى) على أم رأسه في الهاوية (ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم) أي جميعهم وقوله (أجمعون) تأكيده (وانما على البلاغ المبين) أي المظهر للحق (فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت) ويحذر من عذاب النار (والعقل يفيد فهم كلامه) أي الخطاب (و) يفيد (الاحاطة بما كان ما يقول في المستقبل) من الزمان فيجوز العقل صدق ما يقول النبي قبل النظر في المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك بحمل العاقل على النظر لاحتمال فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجوز العقل ما يقول النبي مع استحاث الطبع على الحذر من الضرر ومازوما عقليا أي يحكم العقل بانه ملزوم للنظر فلا يتخلف النظر عنه ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة قال ابن أبي شريف انه ليس المراد بالنيران فيما مر نيران الآخرة لانها وراء الموت لا دونه ولانها لم تثبت عند المخاطبين بعد بل المراد

لا يثبت عندى الاب النظر ولست أقدم على النظر أدى ذلك الى الحام الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا هذا يضاهي قول القائل للواقف في موضع من المواضع ان وراءك سبعاء ضارباً فان لم تبرح عن المكان قتلك وان التفت وراءك وانظرت عرفت صدقي فيقول الواقف لا يثبت صدقت مالم ألثفت ورائي ولا أنظر مالم يثبت صدقت فبدل هذا على حقاقة هذا القائل وتهدفه للهلاك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان وراءكم السور ودونه السباع الضارية والنيران المحرقة ان لم تأخذوا منها حذركم وتعرفوا الى صدقي بالالفتات الى مجزني والا هلكتم فن التفت عرفوا واحترزوا نجا ومن لم يلتفت وأصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم أجمعون وانما على البلاغ المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل يفيد فهم كلامه والاحاطة بما كان ما يقوله في المستقبل والطبع يستحث على الحذر من الضرر

بهما بالموت تعظيم ما وراءهم وهم يلهو بالموت الحقيقي قالت وفيه نظر يحتاج الى تأمل وقد يقال في
 الاعتراض على هذا النقد بان مجرد تجوز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحاث
 الطبع ملزوما عقليا أيضا لا مجردة ولا مع التجوز بل كوزيل قد لا ينساق المكاف الى النظر بسبب علة
 الشهوة على استحاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب ويعود
 المحذور وهو لزوم الافحام وحاصله منع الملازمة وقد يجاب بانه مكافرة لما قرآن مستند حكم العقل بالازوم
 اطراد العادة ومجرد التجوز العقلي لا يقدح في العلم بالزوم المستند ذلك العلم الى العادة وقد يجاب عن
 تمسكهم بلزوم الافحام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند
 دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوب النظر على المكاف بلا دعوة من النبي ولا اخبار أحد له بما
 يجب الايمان به وهو مطلوبكم وحاصله ان ما أفاده دليلكم محل وفاق ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع
 ثم أشار المصنف الى ابطال ايجاب العقل فقال (ومعنى كون الشيء واجبا أن في تركه ضررا) ويكون تاركه
 ملوما (ومعنى كون الشرع موجبا بانه معرف للضرر المتوقع) في تركه (فان العقل) بمجرد (لا يهدي)
 أي لا يرشد (الى التهديف) كونه هدفا (للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات) والملاذوذات (فهذا معنى)
 ايجاب (الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به) ودرجاء الثواب
 على فعل ما أمر به (لم يكن الوجوب ثابتا) في الحقيقة (اذلا معنى الواجب الاما يرتبط) أي يتعلق (بتركه
 ضرر في الآخرة) فهذا هو محل النزاع والحاصل ان كل الواجبات تثبت ابتداء جبرها بحكم المالكية
 المقنضية لاستحقاق امثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها
 من أفعال العباد دون ترتيب ولكن يتوقف تعلقها بالتجيز على فهم الخطاب بالايجاب وقد تحقق كل ذلك
 في حق من أخبره بذلك الايجاب بخبر لا تنفاه الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق التجيزي قد
 يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر
 من الواجبات فاما تعلق الوجوب بالنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه
 النبوة من الواجبات فانه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة وأما تعلق الوجوب في النظر في المعجزة
 فبمجرد الاخبار بذلك الوجوب لا يقدر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعد ما جع له من الابلاغ
 وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما دعاه الخبر لانه أي عدم الالتفات اليه بعد ما جع له من الامرين
 جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر في
 عدم الالتفات المذكور وبه يندفع الاعتراض بلزوم الافحام والمصنف رحمه الله تعالى في كتاب الاقتصاد
 كلام موضح لهذا المحل لمخض ان الوجوب بمعناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم
 أو معلوم والموجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح
 على تركه بترجيح انه آية فالرسول يخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر بسبب معرفة
 الصدق والعقل آلة للنظر وفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر عن الضرر بعد فهم المحذور
 بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لانه موجب * (تنبيه) * قال ابن الهمام
 اعلم أن محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة
 السكال وكثيرا ما يذهل أكل الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتى التحسين والتقبح العقليين لكثرة
 ما يشعرون النفس ان لا تحسب العقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تغير كثير
 منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص حتى قال بعضهم ونعوذ بالله ممن قال لا تتم استحالة
 النقص عليه تعالى الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في
 تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقع لعينه وحتى قال صاحب التلخيص

ومعنى كون الشيء واجبا
 ان في تركه ضررا ومعنى
 كون الشرع موجبا
 أنه معرف للضرر المتوقع
 فان العقل لا يهدي الى
 التهديف للضرر بعد الموت
 عند اتباع الشهوات فهذا
 معنى الشرع والعقل
 وتأثيرهما في تقدير الواجب
 ولولا خوف العقاب على
 ترك ما أمر به لم يكن
 الوجوب ثابتا اذلا معنى
 الواجب الاما يرتبط بتركه
 ضرر في الآخرة

الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولاً بحسن الاشياء وقبحها عقلاً وان كان سمعياً لم يزل الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر له فرق بين النقص في الفعل والقيح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي اه وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم وهو السعدى شرح المقاصد بعدم ما حكى كلام هؤلاء المذكورين مانعه وأنا أنجب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع اه قال ابن أبي شريف فان قيل محل النزاع وبحل الوفاق انما هما في أفعال العباد لا في صفات البارى سبحانه قلت الاختلاف بين الاشاعة وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالبارى تعالى منزّه عنه وهو محال عليه والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل لا نسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقاً لانه قديم بحسن بل قد يجب في الاخبار لاسا مثل عن موضع معصوم يقصد قتله عدواناً قلنا لا خفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الواقع الاله لا يصح فرضه في حق ذى القدرة الكاملة الغنى مطلقاً سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل

* (فصل) وهذا الدليل الذى سقناه في أول الاصل هو متمسك بالحدث وأما الصوفى فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوّن ونسبة التكليف أما نسبة التكوّن فعمامة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله تعالى وقد قال تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون فالافعال بهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الابداء بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وارادته وأما نسبة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف وهو المالك والجن والعقل البالغ من الانس ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وقد انقسمت التكليف الى طلب فعل وطلب ترك فما تعلق الطلب بفعله جعله الشارع حسناً يطلبه وما تعلق بتركه جعله الشارع قبيحاً يطلب تركه وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله الشارع حسناً لسلامته من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنسبة ولا شك ان العقل لا يمتدى لوقوع ممكن والافعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار ما يعرض لها من تعلق الطلب وتعلق الطلب غيب فلا يعلم الا بالتوقيف السمعى النبوى أو بما يؤل اليه فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلاً وهو المطلوب والله أعلم (تكميل) قد بقي على المصنف ذكر معتقدين لاهل السنة والجماعة وهما مرتبان على ابطال التحسين والتفجيع العقليين ونحن نذكرهما هنا لئلا يتخلو كتابنا عن زوائد الفوائد فنقول ومن معتقدي اهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعلا لا يفعل شيئاً لغرض لانه لو فعل لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكماً لا بغيره وهو محال لا يقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استوى بالنسبة اليه لم يصلح أن يكون غرضاً اذا تبا للفعل لا امتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بان يكون تحصيل المصلحة بالنسبة اليه أولى لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وأيضاً فقد ثبت انه تعالى قادر على أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبث عليه بحال اجساماً واتفق عليه اهل السنة والجماعة الامانة الفخر الرازى عن أكثر الفقهاء من طاهر قولهم حيث يشترطون في العلة الشرعية أن تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مفسدة والصواب أن ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة فان الذى يقع من الفقهاء في الاحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلاً الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع للزجر عن القتل وهذا هو الغرض منه بحيث يطلقون ذلك فليس قصدهم بذلك انه مما يجب أن يكون كذلك عقلاً وانما يعتقدون أن ذلك كذلك يجعل الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرم والاحسان الاحكام مرتبطة بما يجب مصالح العباد أو دفع مفسداتهم الاعلى جهة الوجوب العقلى واستمراء حكمة الشرع ذلك من تنبّع أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد

المسكية وقال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الا بسط لا يطلب الله لاحتياج من العباد شيئاً
انما هم يطلبون منه الخير فأشار بقوله الاخير الى أن تعليل الاحتياج بالمنفعة ودفع الضرر مبنى على
كون أفعاله تعالى وأحكامه معاملة بالاعراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلية الفاعلية والاحتياج
اليها في العلية والله الغنى عن العالمين والمحدث يقول اتفق السلف الصالح على انه تنزه عن ذلك وأما
الصوفي فيقول ترتب المسببات عن أسبابها حكمه الاسماء الالهية والمسببات وأسبابها مستوية
بالنسبة الى العلم والارادة والقدره ضرورة امكانها يقتضي لتعلقها بذلك فياصح أن يكون مسببا
عن شئ فمن حيث الحكمة الاسمائية حق وبمذا جاء الشرع ومن حيث الصفات المقتضية للتكوين
فلا سبب ولا مسبب لوجود ظهور السبب عن سبب الكل فلم يبق السبب الا من حيث ارتباط ظهور
هذا عند ظهور هذا من حيث تعلق الاسماء بها على ما سبق به العلم وقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون مع قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون بوضع لك المقصود فاعرفه الثاني وما اتفق
عليه اهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته وجعل من
أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن أطيع له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع علة
لاستحقاق ماله جعل واباية من أطيع علة أيضا لماله جعل بل علة الجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته
فلم تمكن الاعمال الاعلام لا رباها الذين خلقت فيهم على ما بول اليه أمرهم من سعادة أو ضدها وقد
اتفق جملة الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك نفي ولو كانت الاعمال موجبة للشواب لكان الاعتماد
عليها واجبا لا يكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك وفي الفقه الا بسط للامام أبي حنيفة رحمه
الله تعالى وحق الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً فاذا فعلوا ذلك فخطهم عليه أن يغفر لهم ويشيهم
عليه فأشار بالجملة الاخيرة الى أن الاعمال لو كانت سببا موجبا للانابة والعقاب لمختلف واللازم
باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كافي التوبة اتفاقا وثبوت الهدم والاحباط عن عاش على الكفر
ثم آمن أو على الايمان ثم كفر واشترط الموت على ذلك للاستحقاق بباطل الاستحقاق أصلا لعدم الشرط
عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كافي شرح المقاصد والمحدث يتسلسل بقوله صلى الله عليه وسلم
اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت
يا رسول الله قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته والاحاديث في ذلك كثيرة والصوفي يقول من تحقق
بعبودية نفسه على انه لا شئ له يوجب الخطوة عند سيده الا بفضله والا لو كان شئ يوجب الخطوة غير
الفضل لكان منازعا للسيد في سيادته فافهم والله أعلم (الاصل التاسع انه ليس يستحيل) ارسال الرسل
(بعثة الانبياء عليهم السلام) مبشرين ومتنذرين فهي جائزة عقلا وواقعة شرعا (خلافا للبراهمة)
والصابئة والبراهمة طائفة من حكماء الهند يزعمون انهم على دين ابراهيم عليه السلام (حيث قالوا)
بإستحالة النبوات عقلا هكذا هو في كتاب الارشاد لامام الحرمين والمع له أيضا وأبكار الافكار لا مدي
ومن كتب الماتريدي العمدة للتسقي والبداية للصابئة وغبر هؤلاء وظاهر كلام الامدي في غاية
المرام يقتضي أن القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع
البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه قالوا
(لا فائدة في بعثتهم) وارسالهم (اذ في العقل مندوحة عنهم) أي سعة وغنية من ندحت الشئ وسعته
أي ان كان ما جاءت به الرسل مما يدرك بالعقول لم يكن في ارسالهم فائدة وكان في قضاي العقول مندوحة
عنهم وان كان ما جاءت به غير مدرك بالعقل فلا يقبل ما يخالف العقل اذ هو حجة الله على خلقه وهذا
باطل من وجوه الاول هو ما أشار اليه المصنف بقوله (لان العقل لا يهدي) وفي بعض النسخ لا يهدي
في الموضوعين (الى الافعال المنجية في الآخرة) أي ان حظ العقل منه الجواز وأما الوقوع في وجده من

* (الاصل التاسع) * أنه

ليس يستحيل بعثة الانبياء

عليهم السلام خلافا للبراهمة

حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم

اذ في العقل مندوحة عنهم

لان العقل لا يهدي الى

الافعال المنجية في الآخرة

الشرع فان الحاجة الى الرسل للانبياء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في الدارين وحظ العقول من ذلك الجواز فقط (كما لا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة) من المسمومات المهلكة الا بالطبيب العارف بها ليجزها ويوقف عليها (فحاجة الخلق الى الانبياء) عليهم السلام (كما جئهم الى الاطباء) اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزجج بها عليهم فيما قصر عنه عقولهم (ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة) الصحة (ويعرف النبي بالمعجزة) الخارقة والوجه الثاني أن العقل وان دل على اعتبار المصالح والمفاسد لا يستقل بأدراك كل الامور لاسيما عند تعارضها بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه ويتردد في البعض فما استقل بأدراكه كوجود الباري وعلمه وقدرته عضده ما جاء به النبي وأكسده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية وما قصر عنه كالرؤية والاعداد الجسماني وفتح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه النبي لقصور العقل عن ادراك ما ذكر وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذنه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وان غلب ظن حسنه وكان قبحه متوهماً قطع ما جاء به النبي من حاجة الوهم فيه العقل والوجه الثالث ولو سلمنا أن العقول تستقل بدركه جديلاً في المانع من انبأهم بذلك للتنبيه على الغافلين والعقلاء يجمعون على تكرير المواعظ والوجه الرابع أن العقول تتفاوت فقد تستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون فالتفويض اليها يؤدي الى فساد التقاتل والحرب للنزاع المؤدى اليهما والنهي المخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة هذا وقد عرف مما سقناه من فوائد البعثة من الاهتداء الى ما ينبغي في الآخرة وبينان ما يقصر العقل عن دركه وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل أو التذكير والتنبيه ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وهذا القدر كاف في الرد على منكري البعثة كالأبراهيمية والصائفة حيث قالوا لا فائدة فيها مع ان من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلف في العلميات والعمليات وتعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصالح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصالح الجماعات من أهل المنازل والمدن وبينان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تأتي بها التجربة الا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الحظر وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بان الباعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ لعله من القاء الجن فممنوع وسند المنع أولاً انه قد ينصب الباعث تعالى للمبعوث دليلاً يعلم به أن الباعث هو الله تعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها في شأن مخلوق تفيد هذا العلم وثانياً قد يخلق للمبعوث علم ضروري بان الباعث له هو الله تعالى

*** (فصل) *** قال شارح الحاشية اتفق أهل السنة والجماعة على أن بعثة الانبياء جائزة عقلاً وواقعة قطعاً ثم في ذلك الوقوع حكمة بالغة ورجحة للعالم شاملة وان حصول النبوة لمن حصلت له بمجرد الاصطفاء الالهي لا غير اما انها جائزة عقلاً فلانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وكل ما هو كذلك فهو جائز قطعاً أما الكبرى فمعلومة بالضرورة والصغرى كذلك ومن ادعى الاحالة للغير فلا يصل عدمه وعليه بيانه وأيضاً الوقوع والعلم به ضروري قوتاً ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباهت كافر ليس معه كلام الا ضرب عنقه لما انتهت اليه المسئلة من الوضوح وأما ان وقوع بعثة الانبياء لحكمة بالغة ورجحة شاملة فذلك واضح اما من حيث النظر الفكري ومرتبة الاشعري بعد ان تعلم أن حصول المصالح لوقوع اللطاف عقب شئ يقع في الوجود انما هو بمحض المكرم والفضل والجلود ولو شاء لم يكن ولكن سبقت الحكمة الالهية بذلك وحرث السنة الربانية على مقتضى ما هنالك سواء أدرك ذلك العقل بنفاره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة فلنقتصر على أكثرها ذكرها وأجمعها وهي ثلاث

كما لا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى الانبياء كما جئهم الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة ويعرف صدق النبي بالمعجزة

أحدها أن الشؤون الالهية من الاسماء والصفات في غاية الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصورا وتصديقا خصوصا الاسماء والصفات التي لا دلالة للاستمرار عليها ولما كان كذلك كان من حكمته الله وسعة رحمته وخفي لطفه ان يبعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤوا بانباء الله تعالى عن تلك الشؤون وفصلوا ذلك بعض تفصيل يطبق العقل ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وتصديقا وحصل له الكمال لعلم ذلك توفيقا أو تحقيقا فانها أن العقل قاصر بنظره عن ادراك وقوع جائز وان أدرك جوازه والكمال انما هو في العلم بالوجود لا في الجواز اذ الجواز على الاجال من سبيل الضرورة والكمال انما هو في تحصيل العلم النظري فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التي حصل الكمال بعلمها كتحصيل أحوال المعاد ووقوعه خصوصا ما وقع من ذلك في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ثالثها أن الاحوال العارضة للانسان لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة الى خير وشر وبحسب ذلك تختلف السعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى وكان المقصود من الخبر تحصيله ومن الشر تفويته وتحصيل الشئ أو تفويته فرع العلم به وكان العلم بالخبر والشر في غاية الخفاء بل لا مجال للعقل في ذلك عندنا اذ الخير هو الحسن والشر هو القبح وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الالهى لا غير ولما كان كذلك بعث الله الانبياء عليهم السلام فأنبؤوا عن خير الاحوال في المواطن الثلاث فأمروا به ورغبوا فيه وعن شر الاحوال كذلك فنهوا عنه وحذروا منه اهـ

* (فصل) * اعلم أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصلح لا تحصى فان النظام المؤدى الى اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فحبب على الله تعالى عقلا عند المعترلة والشبهة لانها من اللطف المقرب للايمان واللطف واجب عندهم على الله عز وجل وعند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير من الماتريدية من أهل ماوراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل أن لا يوجد كاستحالة السفة عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه وهذا القول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصل والمختار انهم اللطف من الله تعالى ورحمة من بها على عباده يحسن فعلها ولا يقبح تركها ولا يبتنى على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله يختص برحمته من يشاء وهو اعلم حيث يجعل رسالته كما في شرح المقاصد ومن هنا حملنا الوجوب وظاهره استحالة تخلفه على خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعاقب العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه

* (فصل) * ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وقوله تعالى حكاية عن الكفرة لولا أرسلنا رسولا فتنبع آياتك وقوله تعالى يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيرا فآله تعالى أعذر الى الخلق ببعثة الرسل وقطع حجبتهم عند ذلك وهي انه لولا بعثة الرسل لتوجه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم ياربنا انك ركبتنا تركيبا نسهومعه ونغفل جعلت فينا غضبا وشهوة ومكنت منا عدوا لنا حريصا على غوايتنا واضلانا فهلا أمددتنا بشخص من أنفسنا نسربه ولا نستوحش منه ينهينا اذا سهونا ويذكرنا اذا نسينا ويعلمنا اذا جهلنا ونعينا اذا اشتبهنا ولما كان كذلك بعث الله الانبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على انه لو لم يفعل ذلك لكان له ذلك اذ هو يفعل ما يشاء لا يستل عما يفعل وهم يستلون

* (فصل) * ودليل الصوفي يقول قد تحقق في نفس الامر أن العلم على قسمين قديم وحادث وان شئت فقل فعلى وانفعالى وان شئت فقل حصولي وانطباعي وان شئت فقل ذاتي وعرضي فالعلم الحسولي

الذاتي القديم هو علم الله تعالى والانفعالي والانطباعي العرضي الحادث هو علم العبد وحصول السكال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب والامكان انما هو بحصول العليين اذ الامر في نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك اعطاء ذلك فلا بد من ذلك وقد تحتق وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث فلا بد لا علم الحادث من حامل له وهو العبد قال تعالى الله الذي خاق سبع سموات ومن الارض مثلهن ينزل الامر بينهن لتعلموا وقال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والعبادة انما هي علم وعمل فاذا لا بد من حصول العلم للعبد كما أعطته الحقيقة عينها والآيات القرآنية علما ولما كان العلم الحادث حقيقة راجعة الى حصول صور انفعالية مثالية تحصل بواسطة الحادث محادثة روحانية وموجبات قدسية نحو الجنب الاقدس جل وعلا فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شمس عمانية ثم حصول تلك الصور النورانية انما هي بمحض المشيئة الالهية كما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وهي تنفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة في كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتخصيص من الفواشي الحجبية التي هي الاوهام وما يؤدي اليها والسلامة من التركيب المقتضى لذلك كان أقرب ومق كان الحقيقة على الضد من ذلك كانت أبعد وبينهما وسائط فاذا كل حقيقة انما تمتد بما يناسبها وذلك الامتداد هو النزول الوحي والتعليم الالهي ثم ذلك التعليم منه ما يخص ومنه ما يعم فكل صورة نورانية علمية حصلت في محصل انبعث منها بحسب الامداد الالهية شعاع يقع ذلك الشعاع صورة علمية عن المحل المواجه لسطر محمل تلك الصورة ثم من ذلك الى آخره وهم جرا ثم ذلك الانبعاث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو إشارة وقد يكون بغير واسطة بل الهام بمجرد تصفية القابل ودفع الزاحم وبالجملة فهذا الانبعاث الصور العلمية المختصة بالارادة الارزلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية ومنتهى ذلك الانبعاث هو حضرة الوجود من حيث الامكان والتحقيق بوحدة الجمع ومقام الاحدية ولما كان الوجود الامكاني العبدى على ثلاث مراتب علوى نورانى كالملائكة وسفلى جسماني كالجن ومتوسط بين الاول والثاني كالانسان وكان الانس على ثلاث مراتب منهم من غلب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم الكمل الباقيون على حسن تقويمهم ومنهم من غلب عليهم حكم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون الى أسفل سافلين ومنهم من توسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم السكمل على قسمين منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانما كانوا بصورة البشر لتقرب المناسبة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الالهية ومنهم من هو دون ذلك وهم الاولياء ولما كان التلقى انما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أول متلق من الحضرة الالهية هم الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما بغير توسط الغير منهم البعض واما بتوسط اذ هم متفاوتون في مراتبهم ثم الاولياء من الانبياء بحصول المناسبة الحقيقية تعليميا ومن الملائكة الهامات وتحدثنا قال عليه الصلاة والسلام ان الملك يتكلم على لسان عمر وانه كان فيمن قبلكم محدثون فان يكن من أمق منهم فعر من الخطاب منهم ثم المتوسطون من الاولياء تعليميا بحسب حصول المناسبة العملية وأما الجن فتلقهم تلق استراق من الملائكة واستماع من الانبياء أولا ومن الاولياء نازيا وأما ما يظهر على بعض الذوات الانسانية من غير متابعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فليس الا من القرين الجنى واذا تقرر ذلك بان لك انه لو لا بعثة الانبياء لم يكن من الجن والانس كمال على فقد انتخت الحكمة وعجت النعمة والله أعلم * (تكميل الاصل) * اعلم أن النمو ليست صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامة لاسوائه مع الخلق في نوع البشرية ولا مكسبة كاصار اليه الفلاسفة وقالوا انها ترجع الى الخلق من الاخلاق الذميمة والخلق بالاخلاق الكريمة الى أن يصل العبد الى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما يرجع الى اصطفاء عبد بان

يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله تعالى قل انما انا بشر مثلكم
يوحى الى غير نفسه بالوحى فان امر مع ذلك بتبليغ الوحي كان رسولا كما قال تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك من ربك فاذا كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقد ميز الموحى عن الرسل عن الانبياء بان
الرسول هم أصحاب الكتب والشرائع والنبين هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم كما
قال تعالى انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وسما النبي لاخباره عن الله تعالى فيكون من
الانبياء اول رفيعته فيكون من النبوة ولذلك قرئ مهموزا وغير مهموز وبالله التوفيق * (الاصل العاشر) *
في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اعلم (ان الله سبحانه وتعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم)
الى الخلق اجمعين بالهدى ودين الحق والمراد من الخلق المخلوق لان ارساله الى من يعقل من الجن والانس
قال بعض العلماء والى الملائكة نقل ذلك التقي السبكي وصرح الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ليكون
للعالمين نذرا بعدد دخول الملائكة في عوالم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ثم اعلم ان العلم بثبوت الشئ
فرع تصور ذلك الشئ وتصور ذلك الشئ ان كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده وان كان بحسب
حقيقته وما هيته فيتوقف على وجوده والتصديق المفروض هو ان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله
المفهوم من سياق المصنف ولا بد لحصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخص وتصور
الشخص انما هو بتعييناته الشخصية فلا بد من الكلام على ما به يتعين شخص ذلك بالاستقراء من حيث
نسبه ومزله ووفاته وزمانه واسماؤه المرجعية لشهرته وشماله التي امتاز بها عن غيره فاذا كان كذلك
فلا بد من ذكر ذلك على الايجاز والاختصار ليكمل المعتقد من كل الوجوه وقد ذكر القرافي في ذخيرته
وأشار اليه في شرح الاربعين ان جميع الاحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلاء يتعين ترجع الى
العقائد لا الى العمل فيجب البحث عن ذلك التحصيل كمال المعتقد بذلك اما وجوده صلى الله عليه وسلم فعلوم
بالضرورة تواتر عند أهل البرهان وكشفا عند أولي العيان فان الصوفي يقول العلم بوجوده صلى الله عليه
وسلم من قبيل المحسوسات المرئية بالابصار بقطعة عند المقرين ونوما عند غيرهم وقد قال صلى الله عليه
وسلم من رآني فقد رآني حقا فان الشيطان لا يخل بصوري اذ معنى الحديث عند اكثر ان من رآه نوما
فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحسية بقطعة بل معنى كما نبه عليه علماء الحديث فانظروا وأما تعيينه
فأما من حيث نسبه فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
ابن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واليه انتهى النسب الصحيح وما فوق عدنان فمختلف
فيه ولا خلاف بينهم ان عدنان من ولد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام وكنيته صلى الله عليه وسلم
أبو القاسم وهو الاشهر وأمه آمنة ابنة وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب وهما تجتمع مع أبيه في
النسب وأما مولده صلى الله عليه وسلم أما من حيث المكان فهو مكة باجتماع في شعب أبي طالب وأما من
حيث الزمان فيوم الاثنين لاثني عشرة خلت من شهر ربيع الأول وذلك بعد قدوم الفيل بشهر وقيل
بأربعين يوما وقيل بخمسين يوما ومات والده عنه صلى الله عليه وسلم وهو رجل وقيل ابن سبعة أشهر
والأول الصحيح ومات أمه بالأبواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جدّه عبد المطلب وول رسول الله صلى
الله عليه وسلم ثمان سنين وبعث صلى الله عليه وسلم لثمان ماضين من شهر ربيع الأول سنة احدى وأربعين
من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل عشرين سنة والأول أشهر وقدم
المدينة يوم الاثنين وهو الثاني من شهر ربيع الأول سنة أربع وخمسين من عام الفيل ومكث بها عشر
سنين وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة في بيت عائشة رضي الله عنها يوم نوبتها يوم
الاثنين أول يوم من شهر ربيع الأول ودفن ليلة الاربعاء وأما صفته صلى الله عليه وسلم وشماله الزكية

* (الاصل العاشر) * ان
الله سبحانه قد ارسل محمدا
صلى الله عليه وسلم

فليس بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد ولا بالابيض الامهق ولا الاكدم ولا بالجعد القطع ولا بالسبط
 كان رجل الشعر أزهر اللون مشرباً بحمرة في بياض كان وجهه القمر حسن العنق ضخيم السكراديس
 أهدب الأشفار أدهج العينين حسن الشعر ضليع الفم حسن الأنف إذا مشى يتكفأ كأنما يخط من
 صلب وإذا التفت التفت معاجل نظره إلى الأرض كأنه لجة لم تبلغ شحمة أذنيه صلى الله عليه وسلم
 وأما أسمائه صلى الله عليه وسلم فهي كثيرة بلغت ألفاً وقد ألف الحفاظ دحية في ضبطها كتاباً
 سماه المستوفى فيه مقنع لمن أراد التطلع بها والمنقول توقيفاً فقد روى مالك وغيره رفعه أن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر وأنا الخاشع الذي
 يخشع الناس على قدمي وأنا العاقب ومن أسمائه في القرآن طه ويس والمذثر والمزمل وعبد الله
 والرؤف والرحيم ومن أسمائه أيضاً القفي ونبي التوبة ونبي الملاحم والمتوكل صلى الله عليه وسلم تسليماً
 ثم قال المصنف رحمه الله تعالى ونعت قدانه صلى الله عليه وسلم أرسله الله تعالى (خاتماً للنبيين) وهذا ما
 أجمع عليه أهل السنة وثبت بالكتاب والسنة قال الكتاب قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
 والسنة فما روى وإني لخاتم النبيين وأدم منجد بين الماء والطين وفي الصحيحين أن مثلي ومثلي الأنبياء
 قبلي كمثل رجل بنى داراً فكمملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنة فصار ما أحسنها لو تممت فأنا
 اللبنة التي تم بها بناء الأنبياء ويروي أيضاً أني بعدى فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة بألفاظ
 مختلفة والإجماع فقد اتفقت الأمة على ذلك وعلى تكفير من ادعى النبوة بعده وبه يستدل المحدث
 وأما الصوفي فيقول بذلك ويزيد بما يعطيه ذوقه وبشير إليه وجده ويلوح بأن بعثته صلى الله عليه
 وسلم جامعة لمعاني العلو بالظهور على ما هو فوق ذلك باحاطته بكلمة الكون أعلاه وأدناه وأوله
 وآخره وكان له حظ من نبوة كل نبي فكان نبوته الجامعة لخصوص أحوال الأنبياء بمنزلة الفطرة
 الإنسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان فكانت احاطته بنبوته بظهور كل كلمة الأمر فلم يبق
 وراءه أعلى فأنجمت طرفاً سلسلة النبوة والرسالة فكان خاتماً لأنبيائه بعده إذ لا مرقى وراء أمره وهذا هو
 حقيقة الختم * (تنبيه) * يقال خاتم يفتح التاء بكسرهما وقد قرئ بهما فالفتح بمعنى الختام والانتها
 والمعنى أنه انتهاء النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء وإذا كان انتهاء النبيين كان
 انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي ورفيع الأعم يستلزم رفع الإخص والكسر بمعنى أنه ختمهم
 أي جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي وبالجملة فيه انتهت النبوة والرسالة (و) أنه صلى الله عليه وسلم بعث
 (ناسخاً لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصائبين) أي رافعات تلك الأحكام ومزيلاتها ومبينات لانتها
 أمدها وأصل النسخ الإزالة واليهود والنصارى فرقان معروفان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا
 عيسى عليهما السلام والصائبون قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم مهب الشمال عند
 منتصف النهار وإنما خص هؤلاء مع أن شريعته صلى الله عليه وسلم نسخت سائر الشرائع المتقدمة لشهرة
 ذكرهم * (تنبيه) * من أكبر الجاحدين لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اليهود وقد ورد فيهم أنهم
 قوم بهت كافي الصحيح وهم فرقان الأولى امتنعت من تصديقه لما تضمنت شريعته من نسخ بعض
 أحكام شريعة موسى عليه السلام فمنهم من زعم استخالة النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم
 والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم أن موسى عليه السلام نص على أن شريعته لا تنسخ وأنه قال
 تمسكوا بما أسبغت أبدأ الفرق الثانية العيسوية أتباع أبي عيسى الأصماني قالوا هو رسول لكن إلى العرب
 خاصة وكذا قولهم أن عيسى عليه السلام مبعوث في قومه وبمثل هذا القول قال أيضاً بعض النصارى
 أما من زعم أحالة النسخ لما فيه من البداء فإن عني به أن الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافياً نذات
 محال على الله تعالى ولا نسلم أن النسخ مستلزم لذلك فإنه لو استلزم تصرفه في أن يمنع ما أطلقه في وقت ما

خاتماً للنبيين وناسخاً
 قبله من شرائع اليهود
 والنصارى والصائبين

واطلاق مامنعه في وقت آخذ ذلك للزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة الى المرض ومن الغنى
 الى الفقر ومن الحياة الى الموت وعكس ذلك البراء واذا لم يدل شيء من ذلك على البداء فكذلك لا يدل
 تصرفه فيهم بالقول عليه ثم ان من المعلوم انه لا يمنع في الحكمة أن يأمر الحكيم مريضاً باستعمال الدواء في
 وقت ثم ينهه عنه في وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك في الحالين ان روعيت قاعدة الصلاح والتميز في تصرفات
 الباري تعالى ذلك والا فآله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم نقول وقوع الحارق على وفق دعوى
 المتحدى مع العجز عن معارضته لا يتخلوا ما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أولاً فان لم يدل وجب أن
 لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وان دل وجب تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وتصديق
 عيسى عليه السلام وقد جاز بالنسخ فيثبت ثم من نص التوراة ان الله عز وجل قال لنوح عليه السلام
 حين خرج من السفينة اني جاعل كل دابة مأكل لك ولزيتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا
 الدم وقدحرم بعد ذلك في التوراة كثيراً منها وفي التوراة ان من شريعة آدم عليه السلام جواز نكاح
 الاخت وقد حرم ذلك وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرم ذلك وقد
 كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحاً وقد حرم ذلك ولم يكن الختان واجباً لدى
 الولادة وقد أوجبته وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو ما لقنه اهل الراوندى ولو كان ذلك
 النقل حجة لا حجة به اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا في طمس آياته بكل وجه حتى غيروا
 صفته في التوراة ولو احتجوا به لنقل وحديث لم ينقل دل على انتفائه وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من
 النصارى فاذا سلموا انه نبي فقد سلموا صدقه وقد أخبرهم بعموم رسالته وانه مبعوث الى الاجر والاسود مع
 قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً وقد تحدى بمجزته
 جميع الانس والجن (وأبده) الله سبحانه (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) معنى الآية العلامة
 على صدقه والمجززة هي الآية مع التحدى بها فكل مجزة آية لا العكس ثم المجزة مأخوذة من العجز
 المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز فاستعير لظهوره ثم أسند مجازاً الى ما هو سبب العجز ثم جعل
 اسمه لقبيل مجزة والتاء فيه للنقل من الوصلية الى الاسمية كافي الحقيقة أو للمبالغة كافي العلامة
 وحقيقة المجزة أمر حارق للعادة مقرون بالتحدى موافق للدعوى سلم من المعارض على يد مدعى النبوة
 قولنا من يتناول الفعل كأنفجار الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم احراق النار وقيد امام الحرمين
 المجزة بفعل الله تعالى واليه مال المصنف كما سيأتى في سياقه قريباً وقد ورد عليه ما انهم لا تنصرف في الفعل
 بل كما انها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمتبع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلاق الضرورة
 والداعى الى الفعل ومن اقتصر على الفعل فهو امالان لعدم المضاف عنده فعل رأى للقدرة وامالانه جعل
 المجزة كون النار برداً وسلاماً على ابراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لسكن هذه
 الاجوبة كلها بحسب المادة وقولنا حارق للعادة يخرج المعتاد اذا دلالة فيه لاتحاد نسبته فلا يدل وقولنا
 مقرون بالتحدى أى المجازاة والمغالبة لغة والمراد منه ربح الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوة وبهذا
 القيد تخرج كرامات الاولياء لانه لا يتحدى بالسكية أولاً لا يتحدى بها على دعوى النبوة والرسالة وان جاز
 للولى أن يتحدى على ولايته وهو الصحيح وأما خروج الارهاصات فلانها تكون قبيل النبوة فلم تكن
 مقرونة بالتحدى اذا الارهاص احداث حارق في العادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة
 نبوته قال السعد والقوم يعدون أمثال هذه أى كشي الصدر واظلال الغمامة وتسليم الحجر معجزات
 على سبيل التشبيه والتغليب وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يأتي به موافقاً له في دعوى
 النبوة بحيث لا يقتضى تكذيبه وقولنا والسلامة من المعارض أى في دعواه بأن يدعى أحد نقيض
 دعواه كما اذا ادعى أحد انه نبي وقارن دعواه حارق ثم ادعى آخر انه نبي وان ذلك المدعى أولاً ليس بنبي

وأبده بالمعجزات الظاهرة
 والآيات الباهرة

وقارن دعواه خارق. وقولنا على يد مدعى النبوة معناه أن يكون الخارق قائما بالنسبة كيباض يد موسى عليه السلام أو وجوده عند توجهه لوقوعه عازما عليه وطالباباياه كأنقلاب العصاحية نخرج ما إذا اتخذ الكاذب معجزة من يعاضده من الانبياء لنفسه وكذا يخرج ما إذا تقدم الخارق من المدعى ثم يدعى ويقول معجزتي ما ظهر في الزمن الماضي فإنه وإن كان خارقا إلا أنه لم يكن على يد مدعى النبوة في ذلك الزمن إذا الفرض أنه لم يدع نبوة وإذا علمت ذلك فأعرف أنه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة مقرونة بالمعجزة فهو رسول الله قطعاً ما الصغرى وهو أنه ادعى الرسالة فبالضرورة حسا للمعاصر وتواتر الغيرة وأما أن تلك الدعوى كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر والغيرة بالتواتر لفظاً ومعنى لغیره مما نقلته الآحاد وبالجملة فمعجزاته صلى الله عليه وسلم على قسمين باقية دائماً يشاهد ها من كان وسبكون وذلك هو القرآن العظيم وغيره دائماً وهو ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية مما يتعلق بماض أحوال أو مستقبل وهي لا تحصى عدة بالتحقيق أما القسم الأول الذي هو القرآن وأحد قسمي القسم الثاني الذي هو الغيوب القولية فسيند كرها المصنف فيما بعد وبقي القسم الأول من القسم الثاني وهو الأفعال الخارقة للعادة فذلك أيضاً لا يحصى كثرة وقد فصلت في دلائل النبوة لسكل من البهقي وأبي نعيم لكن بعضها راها صاطهر قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقاً لظاهر بعد ها وهي تنقسم الى أمور وثابتة في ذاته وأمر متعلقة بصفاته وأمر خارجة عنها راجعة الى أفعاله فالأول كالنور الذي كان ينتقل في آبائه الى أن ولد وكولادته محتونا مسروروا واضعاً إحدى يديه على عينيه والآخرى على سترته وكذلك ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووسطاه عند الوسط ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام ورؤيته في الظلمة كما يرى في الضوء ورؤيته البعيد كما يرى القريب وكون جسمه شفافاً فلم يقع له ظل على الأرض ولم يمنع رائى الشمس مع حيلولة والثاني ما يرجع الى صفاته وذلك ما استجمعه مما هو في الغاية القصوى وغاية الكمال في ذلك من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصاورة على مصاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغه النهاية في العلوم الالهية وتعميد قواعد المصالح الدينية والدنيوية وما كان عليه من استجابة الدعوة دعاً لابن عباس بقوله اللهم فقّهه في الدين وعلمه التأويل فكان بحراً واماماً للمفسرين ودعاً على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كلامي كلابك فافترسه الاسد وعلى سراقه حين لحقه فساخت قوائم فرسه والثالث ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو (كانشفاق القمر) له فلقين ومحل الانشقاق كان بمكة وقيل بمكة بنى قال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة فلقين أي شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فكان معجزة كما في شرح المواقف والحديث متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس قاله العراقي قات وأخرجه أحمد وأبو داود الطيالسي وأبو عوانة واسحق وعبد الرزاق والطبراني وابن مردويه من حديث ابن مسعود وابن عباس والبيهقي وأبو نعيم من حديث ابن مسعود وفي رواية عن أنس ان ذلك كان بعد سؤال المشركين وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذي بمكة ونحن بمكة وأخرجه البيهقي وعياض عن علي وحذيفة ومسلم والترمذي عن ابن عمر وأحمد والبيهقي عن جبير بن مطعم وقال ابن السبكي انه متواتر (تنبيه) * أنس وابن عباس رضي الله عنهما لم يحضرا الانشقاق لانه كان بمكة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد وأما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة وأما غيره فما يمكن ان يكون شاهد ذلك كذا في المواهب (غريبة) أكرم الله موسى عليه السلام بخلق البحر في الأرض وأكرم محمداً صلى الله

كانشفاق القمر

عليه وسلم ففاق له القمر في السماء فانظر الى فرق ما بين السماء والارض كما في تفسير الرازي في سورة الكوثر (وتسبيح الحصى) قال العراقي أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من حديث أبي ذر وقال صالح بن أبي الأخضر ليس بالحافظ والمحفوظ رواية رجل من بني سليم لم يسم عن أبي ذر اه قات عبارة البيهقي في الدلائل كذا رواه صالح بن أبي الأخضر ولم يكن بالحافظ عن الزهري عن سويد بن زيد السلمي عن أبي ذر والمحفوظ ما رواه شعيب عن أبي جزة عن الزهري قال وذكر الوليد بن سويدان رجلا من بني سليم كبير السن اه قلت وهكذا أخرجه محمد بن يحيى الذهلي في الزهريات قال أخبرنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن أبي جزة عن الزهري قال ذكر الوليد بن سويدان رجلا من بني سليم كبير السن كان من أدركه أبان بالريذة عن أبي ذر قال هجرت يوما من الايام فاذا النبي صلى الله عليه وسلم قد خرج من بيته فسألت عنه الخادم فاجابني انه ببيت عائشة فأتيته وهو جالس وليس عنده أحد من الناس وكأني أرى حينئذانه في وهن فسلمت عليه فرد علي السلام ثم قال ما جاء بك قالت الله ورسوله أعلم فأمرني ان أجلس فجلس الى جنبه لأسأله عن شيء الا ويداكره لي فكثرت غير كثير فقاء أبو بكر يمشي مسرعا فسلم فرد عليه السلام ثم قال ما جاء بك قال جاءني الله ورسوله فأشار بيده ان اجلس فجلس الى ربة مقابله النبي صلى الله عليه وسلم ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وجلس الى جنب أبي بكر ثم جاء عثمان كذلك وجلس الى جنب عمر ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصيات سبع أو تسع أو ما قرب من ذلك فسبحن في يده حتى سمعن لهن حنين كحنين النحل في كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ناولهن أبا بكر وجاوزني فسبحن في كفهم ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن ثم ناولهن عمر فسبحن في كفهم ثم ناولهن عثمان فسبحن في كفهم ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن اه وقال الحافظ ابن حجر قد اشتهر على الالسنه تسبيح الحصى في كفهم صلى الله عليه وسلم أخرجه البزار والطبراني في الاوسط وفي رواية الطبراني فسمع تسبيحهن من في الحلقة ثم دفعهن اليها فلم يسبحن مع أحد منا ثم ساق كلام البيهقي الذي أوردناه بتمامه ثم قال وليس لهذا الحديث الا هذه الطريق الواحدة مع ضعفها لكنه مشهور عند الناس

وتسبيح الحصى وانطاق
الجماء

* (فصل) * وأما تسبيح الطعام فقد أخرجه البخاري من حديث ابن مسعود قال كنا كل مع النبي صلى الله عليه وسلم الطعام ونحن نسمع تسبيح الطعام وفي الشفاء عن جعفر بن محمد عن أبيه مرض النبي صلى الله عليه وسلم فأناه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم فسبح وأقرأ الحافظ ابن حجر في الفتح فلو قال المصنف الطعام بدل الحصى لكونه ثابتا في الصحيح بخلاف حديث الحصى كان أحسن ولذا أسقطه في المسامرة وانما ذكر تسبيح الطعام وكان المصنف راعى ما هو المشهور وعلى الالسنه * (تنبيه) * قال صاحب المآهات اعلم ان التسبيح من قبيل الالفاظ الدالة على معنى التنزيه واللفظ يوجد حقيقة ممن قام به اللفظ فيكون في غير من قام به مجازا فالطعام والحصى والشجر ونحو ذلك كل منها يتكلم باعتبار خلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خرق العادة وفي قوله ونحن نسمع تسبيحه تصريح بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه وذلك ببركته صلى الله عليه وسلم (وانطاق الجماء) كذا في سائر نسخ الكتاب وفي ملع الأدلة لشجته امام الحرمين ونطق الجماء والنطق ابراز الكلام بالصوت وانطقه جعله ناطقا والمصنف في كتاب المعارف الالهية تحقيق في النطق غريب أعرضنا عن ابراده هنا لعدم مناسبتها وغاية ما يحتاج هنا معرفة معنى النطق لغة والانطاق وقد ذكرناهما والجماء تأنيث الاعجم من الجمجمة بالضم وهي اللبنة في اللسان وعدم الافصاح والمراد هنا الحيوانات ومنه الحديث الجماء جبار قال العراقي وأخرج أحمد والبيهقي باسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة في البعير الذي شكالى النبي صلى الله عليه وسلم أهلها وقد ورد في كلام الضب والظبية والذئب والجرمة أحاديث رواها البيهقي في الدلائل اه قلت

وسباق حديث يعلى بن مرة الثقفي على ما أورده البغوي في شرح السنة هكذا بينا نحن نسير مع النبي صلى الله عليه وسلم إذ مر بنا بعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرح فوضع جراحه فوق عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال أين صاحب البعير فقام فقال بعينه فقال بلى نهبه لك يا رسول الله وأنه لاهل بيت مالهم معيشة غيره فقال أما ذكرت هذا من أمره فإنه شككنا كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا إليه وروى الامام أحمد قصة أخرى بنحو ما تقدم من حديثه وسنده ضعيف وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبد الله بن جعفر قال أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فدخل حائط رجل من الانصار فاذا جمل فلما رأى النبي صلى الله عليه وسلم حن فذرفت عيناه فأناه النبي صلى الله عليه وسلم فمسح ذفراته فسكن ثم قال من رب هذا الجمل فجاء فتي من الانصار فقال هذا الى يا رسول الله فقال ألا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله إياها فإنه شككنا الى انك تحببها وتذيبه وهو حديث صحيح ورواه أبو داود عن موسى بن اسمعيل عن مهدي بن ميمون وروى أحمد والنسائي من حديث أنس رضي الله عنه كان أهل بيت من الانصار لهم جمل يسنون عليه وأنه استصعب عليهم فنعهم ظهروه وان الانصار جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انه كان لنا جمل نسنى عليه وأنه استصعب علينا ومنعنا ظهروه وقد عطش النخل والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صحابه قوموا فقاموا فدخل الحائط والجمل في ناحية فشى رسول الله صلى الله عليه وسلم تحوه فقالت الانصار يا رسول الله قد صار مثل السكاب السكاب واننا نخاف عليك صولته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على منه بأس فلما نظر الجمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل نحوه حتى خر ساجدا بين يديه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بناصيته أذلا ما كان قط حتى أدخله في العمل فقال له أصحابه يا رسول الله هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك ونحن نعقل فحقن أحق أن تسجد لك فقال صلى الله عليه وسلم لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لامرأت المرأة أن تسجد لزوجها من عظيم حقه عليها وأما كلام الضب فحديثه مشهور ورواه البيهقي من طرق كثيرة وهو غريب ضعيف قال المزني لا يهضج اسنادا ولا متناوذا كره القاضي عياض في الشفاء وقدرى من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه اذ جاء عراقي من بني سليم قرصا ضبا جعله في كفه ليذهب به الى رحله فيشويه ويأكله فلما رأى الجماعة قال من هذا قالوا بني الله فأخرج الضب من كفه وقال واللات والعزى لا آمنت بك أويوم من هذا الضب وطرحه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ضب فأجاب بلسان يسمعه القوم جميعا البيلك وسعديك يازين من وافي القيامة قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الارض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رجنه وفي النار عقابه قال فمن اتا قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقك وخاب من كذبك فأسلم الاعرابي الحديث بطوله وهو مطعون فيه وقبل انه موضوع لكن معجزاته صلى الله عليه وسلم فيها ما هو أبلغ من هذا وليس فيه ما ينكر شرعا خصوصا وقد رواه الأئمة فنهايته الضعف لا الوضع وأما حديث الطمبية فأخرجه البيهقي من طرق وضعفه جماعة من الأئمة وذكره عياض في الشفاء ورواه أبو نعيم في الدلائل باسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محسن عن أم سلمة الحديث بطوله وفيه قالت يا رسول الله صا دني هذا الاعرابي ولي خشفان في ذلك الجبل فاطلعتني حتى أذهب فأرضعهم ما وارجع الخ ورواه الطبراني بنحوه والمنذري في الترغيب والترهيب من باب الزكاة وقال الحافظ بن كثير انه لأصل له وقال الحافظ السخاوي لكنه ورد في الجلة عدة أحاديث يقوى بعضها بعضها وردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخريج أحاديث المختصر وأما قصة تكليم الذئب وشهادته فرويت من عدة طرق أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد باسناد جيد وأخرجه أبو سعيد المسالبني والبيهقي من حديث ابن عمر وأبو نعيم في الدلائل من حديث أنس وأحمد وأبو نعيم بسند صحيح والبغوي في شرح السنة وشعيب بن منصور في سننه من حديث أبي هريرة

وألفاظ الكل مختلفة ورواه عياض في الشفاء وهي قصة أخرى ويلحق بذلك سجود الغنم له صلى الله عليه وسلم أخرجه أبو محمد عبد الله بن حامد الفقيه في دلائل النبوة بأسناد ضعيف وهو في الشفاء وما يلحق بانطلاق الجماء كلام الجار بن حبيب الذي سمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم يعفوا وكان اسمه من قبله يزيد بن شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبي منصور والقصة مشهورة ورواه أبو نعيم نحوه من حديث معاذ بن جبل وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات وفي معجزاته صلى الله عليه وسلم ما هو أعظم من كلام الجار وغيره (وما تفجر من بين أصابعه) الشريفة (من الماء) الطهور بالمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكررت منه صلى الله عليه وسلم هذه المعجزة في عدة مواضع في مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم العقلي المستفاد من التواتر المعنوي ولم يسمع بمثله هذه المعجزة عن غير نبينا صلى الله عليه وسلم حيث نبع من بين عظمه وعصبه ولحمه ودمه قاله القرطبي ونقل ابن عبد البر عن المزني أنه قال هو أبلغ من المعجزة من نبعه من الحجر حيث ضربه موسى عليه السلام بالعصا فتفجرت منه المياه لأن خروج الماء من الحجرة معهود بخلافه من بين اللحم والدم اهـ وقد فات العراقي هذا الحديث فلم يذكره في تحريجه ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الصحابة ومن أخرجه فنقول رواه أنس وجابر وابن مسعود وابن عباس وأبو ليسلى الانصاري وأبو رافع أما حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحانت صلاة العصر والنفس الناس الوضوء فلم يجدوه فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضوء فوضع يده في ذلك الاناء فأمر الناس أن يتوضؤا منه فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس حتى توضؤا من عند آخرهم وفي لفظ للجاري كانوا ثمانين رجلا وفي لفظه لجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم قال فقالنا لانس كم كنتم قال كانوا ثمانمائة واللفظ البيهقي قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى قباء فأتى من بعض بيوتهم بقدر صغير فادخل يده فربسه القدر فادخل أصابعه الأربعة ولم يستطع أن يدخل إبهامه ثم قال للقوم هلموا إلى الشراب قال أنس بصري ينبع الماء من بين أصابعه فلم يزل القوم يردون القدر حتى روي منه جميعا ولفظ ابن شاهين قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فقال المسلمون عطشنا دوابنا وابلنا فقال هل من فضلة ماء فجاء رجل في شئ فقالوا هاتوا حفصة فصب الماء ثم وضع راحته في الماء قال فرأيتها تخلل عيوننا بين أصابعه قال فسبقنا بالماء ودوابنا وتروونا فقال أكتفيم فقالوا نعم أكتفينا يا رسول الله فرفع يده فارتفع الماء وأما حديث جابر فأخرجه الشيخان وأحمد والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين قال عطش الناس يوم الحديبية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضأ منها وجهش الناس نحوه فقال مالك فقالوا يا رسول الله ليس عندنا ماء نتوضأ ولا ماء نشربه إلا ما بين يديك فوضع يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كالمثال العيون فشربنا وتوضأنا قلت كم كنتم قالوا ثمانمائة ألف لكفانا كما خمس عشرة مائة وفي رواية الوليد بن عباد بن الصامت عنه في حديث مسلم الطويل في ذكر غزوة بواط قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا جابر ناد الوضوء وذكر الحديث بطوله وأنه لم يجد الاقطرة في عزلاء شجيرة فأتى به النبي صلى الله عليه وسلم فغمزه وتكلم بشئ لا أدري ما هو وقال ناد بجفنة الركب فأثبت بها فوضهتها بين يديه وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم بسط يده في الجفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال بسم الله قال فرأيت الماء يفور من بين أصابعه ثم فارت الجفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالاستسقاء فاستقوا حتى رويوا فقلت هل بقي من أحده حاجة فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الجفنة وهي ملاءى ولفظ أحمد في مسنده اشكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه العطش فدعا بعض فصب فيه شيئا من الماء ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه يده وقال استقوا فاستقى الناس فكننت أرى العيون تنبع من بين أصابعه وفي لفظ من حديثه أيضا قال فوضع رسول الله

وما تفجر من بين أصابعه
من الماء

صلى الله عليه وسلم كفه في الماء ثم قال بسم الله ثم قال اسبغوا الوضوء قال جابر بن عبد الله ابنتاني ببصري
لقد رأيت العيون عيون الماء يومئذ تخرج من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فصار فمها حتى توضع
أجمعون وفي لفظ له من طريق نبيع العتري عنه جفاء رجل باذابة فيها شيء من ماء ليس في القوم ماء غيره
فصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قدح ثم توضأ فأحسن الوضوء ثم انصرف وترك القدح قال فتراحم
الناس على القدح فقال علي بن رستم فوضع كفه في القدح ثم قال اسبغوا الوضوء قال فلقد رأيت العيون
عيون الماء تخرج من بين أصابعه ولفظ البيهقي كما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فأصابنا عطش
فجئنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوضع يده في ترويض ماء بين يديه فجعل الماء ينبع من بين
أصابعه كأنه العيون قال خذوا بسم الله فشربنا فوسعنا وكفانا ولو كلفنا ألف كلفنا قلت لجابر كم
كنتم قال ألفا وخمس مائة وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخاري من طريق علقمة عنه ولفظه بينما
نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا من ماء
فضل ماء فأتى بماء فصبه في إناء ثم وضع كفه فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم وأما
حديث ابن عباس فأخرجه الدارمي وأبو نعيم بلفظ دعا النبي صلى الله عليه وسلم بلالاً فطلب الماء فقال
لا والله ما وجدت الماء قال فهل من شئ فأتاه بشئ فبسط كفيه فيه فأنبعث تحت يده عين فكان ابن
مسعود يشرب وغيره يتوضأ وأما حديث أبي ليلى الانصاري فأخرجه الطبراني وأبو نعيم وأما حديث
أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبد الله بن أبي رافع عن
أبيه عن جده * (تنبيه) * ظاهر الأحاديث المتقدمة ان الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلى
رؤية الراي وهو في نفس الامر للبركة الحاصلة فيه يفور ويكثر وكفه صلى الله عليه وسلم في الإناء فبرأ الراي
نابعا من بين أصابعه وظاهر كلام القرطبي انه ينبع من نفس اللحم السكاك في الأصابع وبه صرح النووي
في شرح مسلم ويؤيده قول جابر فرأيت الماء يخرج وفي رواية ينبع من بين أصابعه وهذا هو الصحيح
وكلاهما مجزؤه صلى الله عليه وسلم وإنما فعل ذلك ولم يخرج من غير ملامسة ماء ولا وضع إناء تأدباً مع
الله تعالى اذ هو المنفرد بابتداع المعلومات وإيجادها من غير أصل (تكميل) ومن هذا القسم مما يذكره
المصنف خروج الاصلنام سجد البيلة ولادته وسقوط شرف ابوان كسرى وإطلال الغمام عليه وانقلاع
الشجر ماشية اليه وحذين الجذع الذي كان يخطف اليه لما انتقل إلى المنبر عنه وتسليم الحجر والشجر عليه
وظهور البركة في الماء القليل الذي حج فيه بعد ما نزلت البئر في الحديبية وشرب القوم والابل وكانوا
ألفاً وأربعمائة وأكل اللحم الغفير من أقراص يأكلها انسان واحد في قصة أبي طلحة وكانوا سبعين
أو ثمانين رجلاً وفي قصة جابر وكانوا ألفاً وأخبار الشاة المشوية له بانها مسمومة وغير ذلك مما تضمنته
الكتب المؤلفة في خصوص ذلك كالدلائل لسكن من البيهقي وأبي نعيم وفي معاجم الطبراني وفي كل من
الكتب الستة التي هي دواوين الاسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك
وهذا النوع أحد ما عقده في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلاً والله أعلم * اكمل
التكميل * الوارد من هذه الخوارق وان كان أحاداً لا يفيد العلم فالقدح المشترك بينها وهو ظهور الخوارق
على يده متواتر بلا شك فيفيد العلم قطعاً بجود حاتم وشجاعة علي فقول الامام أبي القاسم السهيلي في
الروض ان بعض هذه الخوارق علامة للنبوّة ولا تسمى معجزة بناء على عدم اقتنائها بدعوى النبوّة
ليس بمقبول فإنه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوّة انسحب عليه دعوى النبوّة من حين ابتدائها إلى ان
توفاه الله تعالى فكأنه في كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لاقتنائه بدعوى
النبوّة حكماً وكأنه يقول في كل ساعة اني رسول الله وهذا دليل صدقي والله أعلم ثم شرع المصنف في
بيان القسم الأول الذي هو بيان الامور الثابتة في ذاته وهي المعجزة الدائمة العامة الدلالة المختصة بها

آية وإنما أخوه لكثرة ما فيه من المباحث فقال (ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها) أي جارى بها وعارض وأصل التحدى طلب المباراة في الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أي أمر كان (مع كافة العرب) أي جميعهم من أولاد اسمعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يعرب (القرآن) هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلاً متواتراً وكان الشافعي رضي الله عنه لا يهزمه (فانهم) أي كافة العرب (مع تمييزهم بالمصاحفة) أي الممكة التي يقتدر بها على التعبير عن المقصود مع الابانة والظهور (والبلاغة) أي الممكة التي يقتدر بها على تأليف كلام بليغ والكلام البليغ هو الذي يجمع أوصافاً ثلاثة صواباً في موضع لغته وطبقاً للمعنى المقصود به وصدقاً في نفسه (تهدفوا) أي جعلوا أنفسهم هدفاً (لسبيه) أي أسره (ونهبه) أي غاربه (وقتله) والغتله به (ولم يقدروا على معارضته) أي القرآن (بمثله) ولو أقصر سورة منه وعجزهم متواتر أي ثبت انصرافهم من المعارضة إلى المقارعة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة المصاحفة والبلاغة حيث بلغوا في ذلك إلى الغاية التي تمكن في الإنسان مع توفر دواعيهم عن رد دعوته وتم الكهم على ذلك فلم يجدوا لذلك سبيلاً وفرعوا إلى بذل مهجهم واتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسب ذرياتهم ولو قدروا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم ولو عارضوا لنقل قوتهم لما فيه من توفر الدواعي ونفي الموانع ولم يكن ذلك قطعاً (اذلم يكن من قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه) أشار بذلك إلى القول المرضى عنده في وجه الإعجاز تبعاً لشيخه امام الحرمين أن القرآن معجز لاجتماع الجزالة فيه مع الأسلوب في النظم المخالف لأساليب كلام العرب والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط قلة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن ترتيب الأقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتعارفها في الدلالة على المعاني والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الأسلوب فالجزالة تقابلها الرككة فليس في نظمه لفظ ركيك وغرابة أسلوبه هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يهدف في كلامهم كون المقاطع على مثل ويعملون ويقطعون والمطالع على مثل يأبها الناس يأبها الرسل الحاققة بالحققة عم يتساءلون وهذا القول ارتضاه القاضي أبو بكر الباقلاني فلم يشترطوا فيه البلاغة وقبل إعجازه بسلامته من الاختلاف والتناقض وقبل باشماله على دقائق الحكم والمصالح والجمهور على أن الإعجاز فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر وإنما هي من مقدور خالق القوى والقدر كتحجده النفوس الانسانية الكاملة من نفوسها ما فصح العرب فبحسب سليقتهم وما فطر وأما غيرهم فبحسب معرفتهم بالبلاغة واحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (هذا مع ما فيه من أخبار الأولين) وروى بالمشركين في شطر آية كقوله عز وجل فكلأ أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصباً ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا فانظر ما تضمن شطر هذه الآية مع لطيف نظمها من الانباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الهالكين ولادافع ولا موانع وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مرئوب وقيل إعجازه بالنظم فقط وهو قول بعض المعتزلة وقيل بالصرف عن معارضته وهو اختبار الشريفة المرتضى من الشيعة وقرره النظام فقال كانت العرب تقتدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم إعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين إعجازه أنه قديم غير مخلوق وقال قوم إعجازه أنه عبارة عن الكلام القديم ووجه ما اختاره المصنف وارتضاه تبعاً لشيخه الامام والقاضي هو أنه عليه السلام لما تحداهم بأن يأتيوا بمثله ثم تنزل إلى عشر سور ثم إلى سورة والسورة مشتملة على الامرين أعنى الجزالة والاسلوب وإنما يتحقق الاثبات بمثله عند الاثبات بمشتمل على الوصفين

ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فانهم مع تمييزهم بالمصاحفة والبلاغة تهدفوا لسببه ونهبه وقتله واخراجه كما أخبر الله عز وجل عنهم ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن اذ لم يكن في قدرة البشر الجمع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من أخبار الأولين

معافان الشاعر المطلق اذا سرد قصيدة بليغة ودعى الى المعارضة يمثلها فعروض بخطبة أو نثر مرسل بالغ أقصى الفصاحة لم يكن الاقتران بذلك معارضتها ولو أتى الشاعر بمثل وزن شعره عريان بلاغته وجزالته لم يكن معارضته قال الامام هذا ما ارتضاء القاضى واستقر عليه نظره وقال في تضاعيف كلامه ولوجعلت النظم بفرد مع افادة المعانى معجزا لم يكن مبعدا قال الامام وهذا غير سديد فانه لا يسلم أن يقدر كلام كذلك وفي هذا التقدير ابطال لقول من زعم أن أحدهما كاف في الإعجاز وأما من صار الى أن اعجازه بالصرف وانه كان مقدورا قبل البعث فقبل انه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدى ولو كان لظهر وأما من قال اعجازه بكونه قديما فهو قول بقدم الحروف وهو باطل وأما من قال بان اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لانه لا يمتنع أن يعبر عن الكلام القديم بلفظ غير معجز ثم به المصنف على أن من وجوه الإعجاز انبائه عن أخبار الاولين وتفصيل احوالهم (مع كونه) صلى الله عليه وسلم (أميا غير ممارس للكتابة) بالتأخر ولم يعان تعاما وانما نشأ بين ظهور العرب فلم يعهد له خرجات يتوقع في مثلها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه وقد أشار الله تعالى الى ذلك بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك اذا لارتاب المبطلون ثم شرع المصنف في ذكر القسم الثاني من القسم الثاني وهى الغيوب القولية فقال (والانباء) أى ومع ما شتم عليه القرآن من الاخبار (عن الغيب في أمور) كثيرة (تحقق صدقه فيها) وهو على قسمين في الماضى فكقصصة موسى عليه السلام وقصة فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الانبياء على تفصيلها من غير سماع من أحد ولا تلق من بشر كما تقدم كتابه عليه قوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك (في الاستقبال) وهو من الكتاب ومن السنة في الكتاب (كقوله تعالى) قل لنن اجمعن الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى (لندخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد عليهم سبيغلبون في بضع سنين ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فهما كان مقرونا بتحدى النبي صلى الله عليه وسلم ينزل منزلة قوله صدقت

مع كونه أميا غير ممارس للكتابة والانباء عن الغيب في أمور تحقق صدقه فيها في الاستقبال كقوله تعالى لندخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكقوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد عليهم سبيغلبون في بضع سنين ووجه دلالة المعجزة على صدق الرسل أن كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فهما كان مقرونا بتحدى النبي صلى الله عليه وسلم ينزل منزلة قوله صدقت

قال ابن التلمساني في شرح اللمع اختلف الاصوليون في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال انها تنزل منزلة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تدل على انشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسولي أو بلغ رسالتني والانشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ثم قرروا الدلالة من وجهين أحدهما انها تدل عقلا قالوا لان خالق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والفرد على ارادته تعالى بالضرورة والى هذا ميل الاستاذ الثاني أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال قالوا وخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم نخل النخل ووجل الوجل بالضرورة واليه ميل الامام اه وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال اختلفوا في وجه دلالة المعجزة فمنهم من زعم انها وضعية وهو ظاهر مافي الارشاد لامام الحرمين وان كان آخر الامر التجأ الى انها عادية تجريبية كالموقع له ذلك في البرهان وحاصل دعوى انها وضعية أن المعجزة ترجع الى القول والقول دلالة وضعية ومنهم من زعم انها عقلية وهو قول الاستاذ وحاصله ان الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدى مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله انه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعين على ارادته لذلك قطعنا والصحيح وهو قول المحققين انها تجريبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها اه ثم أورد المصنف مثالا مشهورا في كتب القوم ضربوه لشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد الخارق على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة (مثل القائم بين يدي الملك) أي كتصديق القائم بين يدي ملك من ملوك الدنيا (المدعى على رعيته انه رسول) ذلك (الملك) اليهم وهو مقبل اليهم بحضرة الملك (فانه) أي ذلك المدعى للرسالة عن الملك (مهما قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا) فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء (فقسم على سر برك ثلاثا واقعد) أي افعل ذلك (على خلاف) عادتك في القيام والقعود (ففعل الملك ذلك) كما أشار له (حصل) قطعنا (للحاضرين) من الرعية (علم ضروري) قطعي (بان) الملك قد صدقه وانه (نازل منزلة قوله صدقت) وقد اختلف الاصحاب في تصوير هذا المثل ففي غاية المرام لابن البيضاوي ما نصه كما اذا قام رجل من مجلس ملك بحضور رجاعة وادعى انه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه ومقيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارباب وفي اللمع لامام الحرمين ووجه دلالتها على صدق النبي انها تنزل منزلة التصديق بالقول ونظيره من الشاهد أن يتصدى ملك للناس ويأذن لهم بالولوج عليه فاذا احتفوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام وجل من أهل الجمع وقال اني رسول الملك اليكم وقد ادعت الرسالة بمرأى منه ومسمع وآية رسالتني أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد اذا استدعت منه ذلك أيها الملك صدقت وقم واقعد فاذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقه بما نزل قوله صدقت وفي شرح الحاجبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها كما نجد من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل اذا قام في مجلس ملك بحضور رجاعة وادعى انه رسول ذلك الملك بالحجة وقال حتى أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه وبحصل العلم بذلك للحاضرين لاجتماع ذلك وظاهر وكذا الامر في المعجزة فان الرسول يدعى الرسالة للمكافين ويقول معنى آية صدق أن يفعل الله كذا والله يشاهد فعله ويسمع قوله والعلم بذلك لا بد منه ثم يفعل الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعنا صدقه بموافقة الله اياه حيث فعل ما ادعاه وفي الاعتماد للنسفي فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدق في دعواي في أن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقه في دعواه الرسالة فيكون ذلك

وذلك مثل القائم بين يدي
الملك المدعى على رعيته أنه
رسول الملك اليهم فانه مهما
قال للملك ان كنت صادقا
فقسم على سر برك ثلاثا
واقعد على خلاف عادتك
ففعل الملك ذلك حصل
للحاضرين علم ضروري
بأن ذلك نازل منزلة قوله
صدقت

كقوله له عقيب دعواه صدقت اذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب ونظيره ان الملك العظيم اذا اذن للناس بالولوج عليه ثم ساق العبارة كسياق الملامع سواء ثم قال بعد قوله صدقت والناقض للعادة كما يكون فعلا غير معتاد يكون تعجيزا عن الفعل المعتاد كمنعز كريا عليه السلام عن الكلام اذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضا اه واقتصر ابن الهشام في المسيرة على قوله ان كنت صادقا فبما نقلت عنك فقم على سر برك على خلاف عادتك الخ لان القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاقتصار عليه وقول المصنف كغيره ممن تقدم ذكره فقم على سر برك ثلاثا واقعد الخ لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانا لا تعتاده تصويرا لاختلاف العادة * (تنبيه) * ولله الحمد على ما قرره أسئلة * الاول قالوا مدعى الرسالة مشاركا لنا في النوع والصورة واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتمادكم في صدقه على مجرد وقوع الخوارق وعلى وفق دعواه كيف يدل مع اننا شاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليها بالخواص والسحر والتعزيم والطمس والاسحار والروحانيات وخدمة الكواكب فهم يتبرز ما أتى به عن ذلك بسبب اتصالات فلكية غريبة اطلع عليها * الثاني سلمنا انه فعل الله تعالى لكن لم قلتم انه انما خلقه لتصديقه فظاهر انه ليس كذلك أما على أصول الاشعرى فلانهم لا يقولون ان أفعال الله تعالى متوقفة على الاغراض ولا يقع منه شيء عندهم وأما على أصول المعتزلة فنقول لما قلتم انه لا غرض لله تعالى في خلق ذلك الا لتصديق وذلك لا يعرف بشرطه العلم بالعدم لاعداء العلم * الثالث قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء واذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للاضلال * الرابع انكم احتججتم بالخوارق وبم يعلم ان الذي أتى به هذا المدعى خارق واعلمه معتادا قطرا آخر أو يكون عادة متطاولة أو يكون ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل * الخامس ادعيتكم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه بهما يدل على ارادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم يدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان ما لكم الى دعوى فادعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم مرادكم * السادس انكم ادعيتكم الضرورة ثم قسمتم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل بالضرورة كيف يصح قياسه * السابع ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتوه فان العلم فيه استند الى قضايا حسية مشاهدة فاننا نشاهد الملك في الصورة المذكورة ونشاهد قيامه وتعوده بخلاف مسئلتكم فان الفاعل غائب عنا وذلك ينافي قرائن الاحوال والجواب ان نقول قولكم في السؤال الاول قلتم ان الخوارق يتوصل اليها بسبب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأمثاله ثم من سنة الله تعالى في دفع هذا الاحتمال انه لم يرسل رسولا بآية الا من جنس ما هو الغالب على أهل عصره ليكون معجزهم عن مثله حجة عليهم ألا ترى انه لما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام تعلم السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التي تلتف ماصنعوا واعترف أهل الصناعة وهم أولف ان ذلك لا يتوصل اليه بالسحر فآمنوا بالله تعالى وخروا له ساجدين ومعجز أهل الصناعة واعترفهم بذلك أدل دليل على صحة الآية وصدق الآتي بهم وكذلك لما غلب في زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته احياء الموتى وبراء الاكثه والابرص مع اعتراف أهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير معجزهم عن ذلك واعترفهم دليل على اختصاصه بذلك ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه السلام القول بالطباع وتأثيرات الكواكب كان من آياته قلنا يانار كوني بردا وسلاما على ابراهيم ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم في زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم اذا صنع قصيدة علقها على البيت وقال لا يأتي أحد بمثلها كانت معجزته من ذلك الجنس فججز البلغاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن

المعارضة وذلك أدل دليل قاطع على انه محض فعل الله تعالى وليس من المكسبات قولهم في السؤال الثاني لم قلتم ان الله تعالى انما خالق ذلك للتصديق قلنا ما قررناه من الوجهين العقلي والعمادي قولهم في السؤال الثالث من مذهبكم ان الله تعالى يضل من يشاء قلنا نعم قولهم يجوز واخلق المجردة على يد الكاذب قلنا من يرى المجردة تدل عقلا فلا يجوز ذلك لمافية من قلب الدليل شبهة والعلم جهلا والله يضل من يشاء ولكن لا بالدليل لمافية من قلب الاجناس وقلها بحال ومن زعم ان دلالة عادية جواز ذلك ولا كما نعلم عدم وقوعه باستمرار العادات كما نعلم ان الجسد في وقتنا لم ينقلب ذهباً البرزوا وان كان ذلك جازاً في قدرة الله تعالى وكذلك تجزم بأن كل انسان نشاهده من ابوين وان جاز في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقاً من غير ابوين كما قدم وعيسى عليه السلام وتجويز ذلك لا يمنعنا من الجزم ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور قولهم في السؤال الرابع بم علمتم ان ما أتى به خارق ولعله معتاد في قطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة قلنا كل عاقل يعلم ان احياء الموتى وقلب العصا ثعباناً واخراج ناقة من صخرة صماء ليس بمعتاد وقولهم لعله ابتداء عادة قلنا التحدي وقع بنفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك انه دام أو لم يدم ثم هو لا يجب عليهم ان يصدقوا بالآيات التي أتت بها الانبياء وقد مضت ولم يعد مثلها قولهم في السؤال الخامس ادعيتم الضرورة آخرافها لا دعيتموها أولاً قلنا كل دليل لا بد أن ينتهي الى الضرورة ولا يمكن دعواها أولاً ثم نحن انما قلنا ان التخصيص يدل على ارادة تصديقه بالضرورة ومن الدلالة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظراً قولهم في السؤال السادس انكم ادعيتم الضرورة في وجه الدلالة وقستم الغائب على الشاهد قلنا لم نقس وانما حضر بناء مثلاً قولهم في السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب انما شاهدنا الفاعل وأفعاله قلنا نفرض ذلك في ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه افعال نعلم انها لا تصدر الا منه ويستوى حينئذ المثالان والله أعلم واذا قد علمت ما تقدم فاعلم انه اذا ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم لانه صادق في مقالة ونبؤهم من جلته وما أخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب أصول الدين ولذا أعقب المصنف وقال

*** (الركن الرابع في السمعية) ***

أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه) من أمور الغيب جلا وتفصيلاً فان كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده وان كان لم يعلم تفصيله وجب أن تؤمن به جملته ونسكل تأويله الى الله ورسوله ومن اختصه الله بالاطلاع على ذلك قال ابن أبي شريف وأما الامامة وما يتعلق بها فانه ليس من العقائد الاصلية بل من الممنهات لانها من الفروع المتعاقبة بأفعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعاً وانما انظم في تلك العقائد تأسياباً لمصنفين في أصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل محمات الامامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقادات الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا ترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك هكذا انظمت في سلك العقائد (و) هذا الركن أيضاً (مداره) أيضاً (على عشرة أصول) * (الاصل الاول في الحشر والنشر) * هو احياء الخلق بعد موتهم وسوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة أو النار (وقد ورد بهما الشرع) يشير الى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس انكم محشورون الى الله الحديث ومن حديث سهل يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشرون يوم القيامة حفاة الحديث ومن حديث أبي هريرة يحشر الناس على ثلاثة طرائق ولا ين ماجه من حديث ميمونة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم افتناني بيت المقدس قال أرض المحشر والمنشر الحديث واسناداه جيد (وهو حق) ثابت بالكتاب والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين (وتصديقه) به (واجب) ولا خلاف بين الشرائع في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في

* (الركن الرابع في السمعية)
السمعية * (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول) *
* (الاصل الاول) * الحشر والنشر وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق بهما واجب

شريعتنا في أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة (لانه في العقل ممكن) أشار به الى دليل الجواز والامكان
 اما الجواز فانه ضروري عند العقلاء جميعا واما الامكان فانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعاً
 ولا غيره اذ الأصل عدم الغير ومن ادعاه فعله به وكل ما كان كذلك فهو جائز يمكن وأيضاً المعدوم الممكن
 قابل للوجود ضرورة فالوجود الأول حاصل في الابتداء ان أفاده فزيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو
 شأن سائر القوابل من تحصيل ملكة قبول الانصاف لاجل حصول المناسبة بالقول فقد صارت قابلية
 للوجود ثانياً أقرب واعادته على الفاعل أهون ويمكن أن يكون الى هذه الإشارة بقوله تعالى وهو الذي
 يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وان لم يفد به زيادة الاستعداد فاعلم بالضرورة انه لا نقص عما
 هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الاوقات وذلك هو المطلوب (و) اختلف أهل السنة والجماعة
 في (معناه) فقيل هو (الاعادة بعد الافناء) أي اليجاد بعد الاعدام وقيل هو الجمع بعد تفرق الاجزاء
 وعلى الأول اتفاق أكثرهم والعقلاء والحقاق من غيرهم (وذلك) سواء كان القول الأول والثاني
 (مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء) أي ان المعاد مثل المبدأ بل هو عينه لان الكلام في اعادة المعدوم
 ويستحيل كون الشيء ممكناً في وقت ممنوعاً في وقت للقطع بأنه لا أثر للاوقات فيما هو بالذات وتوقف امام
 الحرمين حيث قال يجوز عقلاً ان تعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى فتزول اعراضها الموهودة ثم تعاد
 هيئتاً ولم يدل قاطع سمعي على تعيين أحد هما ولا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد
 تركيبها على ما عهد ولا يستحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد والله أعلم قال ابن الهمام في المسامرة مع شرحه
 والحق ان الجواهر التي منها تأليف البدن تنعدم كلها الا بعضها منها منصوصاً عليه في الحديث الصحيح
 وهو حبب الذنب فيما رواه البخاري ومسلم وأحمد وابن حبان والمسئلة عند المحققين ظنية ومن صرح بذلك
 المصنف نفسه أي الغزالي في الاقتصاد حيث قال فان قيل فما تقولون أن تعدم الجواهر والاعراض ثم تعاد ان
 جميعاً وتعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل
 قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية اه ثم قال ابن الهمام والحق في المسئلة
 بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الاجزاء الا الوجه
 فانه انما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه لان خلافه ممكن لشمول القدرة الالهية لكل
 الممكنات وكل منها أمر ممكن اما الممكن تأليف ما تفرق فظاهر كبر وأما امكان اعادة ما انعدم فلان الاعادة
 احداث كالابداع الأول وغايته طريان العدم على المبدع أو لا لا تغيير كانه لم يحدث وقد تعلقت القدرة
 بايجادها من عدمه الطارئ ومعنى الاعادة الموجود ثانياً هو الموجود الأول بل هو بعد ما عينه لا مشله
 لان وجود عينه أولاً انما كان على وفق تعلق العلم بوجوده والغرض ان الموجودات بعد طريان العدم
 عليها ثابتة في العلم متعلقة في الازل بايجادها الوقت وجودها اه والدليل على جواز الاعادة ما أشار اليه
 نصوص الكتاب وفوق الخطاب من نسبة الاعادة بالانشاء الاولى اذ ما جاز على الشيء جاز على مثله (قال
 الله تعالى) وضرب لنا مثلاً وننسئ خلقه (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)
 وهو بكل خلق عليم (فاستدل بالابتداء على الاعادة) اعلم أن الاعادة لا تستدعي الأمرين أحدهما
 امكان المعاد في نفسه وامكان الممكنات لنفسها أو لازم لنفسها ولازم النفس لا يفارق والا لزم التسلسل
 والثاني عموم العلم والقدرة والارادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه الله تعالى على هذه الدلالة بالآية
 المذكورة فهي مع ايجازها قد دلت على صحة الاعادة وعلى الجواب عن شبهة المنكرين اما وجه الدلالة
 فقوله ونسئ خلقه وقوله قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وأما شبهة الخصوم فنها استبعادهم احياءها بعد
 اختلاطها ورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أيضاً انهم اذا صارت تراباً فقد تغير طبعها عن
 طبع الحياة الى الضد فقطع هذا الاستبعاد بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا ومن شبههم قول

لانه في العقل ممكن ومعناه
 الاعادة بعد الافناء وذلك
 مقدور لله تعالى كابتداء
 الانشاء قال الله تعالى قال
 من يحيي العظام وهي رميم
 قل يحييها الذي أنشأها
 أول مرة فاستدل بالابتداء
 على الاعادة

الفلاسفة ان المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم (وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان) أي إيجاد من عدم لم يسبقه وجود (فهو ممكن كابتداء الأول) وليس مممتعا لذاته ولا لشي من لوازم ذاته والا لم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني واذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في انتفاء وجوبه فيكون مكافؤا للمطلوب وقد تقدم وقد شهدت قواطع بالحشر والنشر والانبعاث للحساب والعرض والعقاب والثواب وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل في نحو ستمائة موضع (تنبيه) قال شارح الحاجبية اعلم أن المراد بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية التي هي حاصلة وباقية من أول العمر الى آخره لا الاجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فينبو بها البدن زيادة أو تذهب من المرض فيذبل البدن نقصانا والى تلك الاجزاء الاصلية الاشارة بقوله عليه السلام كل ابن آدم يفنى الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وبهم هذا يندفع ما قيل لو أكل انسان انسانا فاما أن يعادا معا أولا والكل باطل اما حالته أو مخالفتها اجزاءكم من أن جميع بني آدم يعادون فيقال المعاد من الآكل والمأكول هو أجزاءه الاصلية وأما ما زاد على ذلك هو أصل في غيره فيعاد اليه فيعود له اذ كل محفوظ عليه أصله فخرجه ورده اليه الذي يخرج الخبء في السموات والارض ويعلم ما يخفون وما يعلنون لا يقال الاجزاء الاصلية لا يبق مقدارها بمقدار ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان المعلوم قطعا بالاجتماع هو انه لا بد أن تكون الاعادة على الهيئة التي فارق عليها الانسان الدنيا لانا نقول الاجزاء هي المعادة لكن القادر المختار كما انه بقدرته مد مقدار الانسان بزيادة تلك الاجزاء الغذائية فهو تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة باجزاء أخر اختراعية حتى يحصل الهيئة فان قيل الشيء مع الشيء شيء غيره مع شيء آخر وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه السكان يوم الفراق بل هو مثله لا بعينه مع ان الاجماع على اعادة العين قلنا هو مثله من حيث المقدار بعينه باعتبار تلك الاجزاء الاصلية وهو المراد بالعينية اذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الانسان المفارق بل مثله لما ثبت ان الكافر يكون ممرسه في النار كبطل أحدوان المؤمن يدخل في الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو صحيح وبهذا التحقيق صرح ما يوجد من اطلاق بعض أهل السنة كحجة الاسلام والعز بن عبد السلام من ان المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه وان المراد بذلك البدن عينها هو البدن الماركب من الاجزاء الاصلية الباقية من أول تعلق الروح الى انفصالها في الدنيا والمراد بالمثل هو البدن الماركب من تلك الاجزاء الاصلية مع الاجزاء المضافة عليه الاختراعية فلا تعارض اه قلت هذه المسئلة اختلف فيها بين أهل السنة قبل ان الحشر جسماني فقط وهذا بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد في الورد فالمراد كل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم وعليه أكثر المتكلمين ودليلهم قوله تعالى فادخلني في عبادي والتجدينا فيه وعند مسلم من رواية مسروق عن ابن مسعود رفعه أرواح الشهداء في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي الى تلك القناديل وقيل روحاني جسماني بناء على القول بأن الروح جوهر مجرد ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم بل يتعاقب به تعلق التدبير والتصرف لا تنفي بقاء البدن ترجع الى البدن لتعلقها به والى هذا القول مال أبو منصور الماتريدي وحجة الاسلام والراغب وأبو زيد الدبوسي والحلي وكثير من الصوفية والشعة ولهم أيضا طواهر تمسكوا بها والمسئلة طنية لا قاطع فيها وقال شارح المقاصد قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الادهام ووقع في السنة العوام انه يذكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد

وقال عز وجل ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان فهو ممكن كالابتداء الاول

نعم بما عيل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان . معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المنفردة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضربنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المعلوم بعينه اه وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالي قائلًا بان المعاد مثل الاول وأورد نصا من الاقتصاد له ما يدل على انه يقول بان المعاد عين الاول ورد فيه على الفلاسفة قولهم بقاء النفس التي هي غير متغيرة فليتنامل في ذلك ليميز معتقده عن معتقد الفلاسفة * (فصل) * وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعادة اذ الادلة السمعية متعارضة وهو لا يخرج عن أدلة السمع خصوصا في هذه المسئلة وأما الصوفي فيقول لاشك ان صور الممكنات بالنسبة الى الانسان خير أو وسيلة اليه ونيل ذلك لذو كمال وشر أو وسيلة اليه ونيل ذلك الم وكل منها غير متناه اذ مرجع ذلك الى صور الممكنات وهي غير متناهية ثم ان الله عز وجل خالق الانسان على هيئته بحيث يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلق به يحصل كماله وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية اذ هي راجعة الى صور الممكنات وصور الممكنات التي لا تنهاى لا يمكن حصولها دفعة يقضى حصول ما لا يتناهى في الوجود دفعة ولا في زمان متناه والالزم حصول ما لا يتناهى فيما يتناهى وكل ذلك محال ونيل تلك الكمالات لا بد أن يحصل لهذا النوع الانساني قطعاعلا باستعداده ولانه لو لم يحصل فاما أن يكون لان ذلك الحصول متمتع وهذا باطل والا انقلب الممكن محالا ونحن نقطع بامكان ذلك واما لعدم تمكين الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضا محال لما تقرر من انه تعالى على كل شيء قدير وان مقدوراته لا تنهاى واما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك وذلك أيضا باطل لان القبول التام داخل تحت المقدورات الكمالية لان ما يتوقف عليه الكمالات كمال وهو موقوف على مجرد القبول وذلك حاصل للانسان فتجده من نفوسنا ثم من المعلوم قطعاعا أن هذا التركيب البدني السكاني في يوم الدنيا لا يمكن أن تحصل معه تلك الكمالات لامن جهة انقضاء المدة ولا من جهة المزاحم المضاد فاقضت الحكمة الالهية وأعطت الشواهد الوجدانية وحقق القواطع السمعية أن لا يكون ذلك الامع تركيب آخر أبدى مناسب التحصيل تلك الكمالات الابدية في زمان ليسع تلك الممكنات وذلك هو عود الابدان على الصورة الاقدمية الاولى في الزمان المسماة بالدار الآخرة أخرى ثم جعلت الدنيا مزية لاحد الاستعدادين اما لاستعداد نيل الخيرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته واما لاستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته وانما كان كل من العلم والجهل يعطى ذلك لان نور المعرفة اذا حصل أفاد تنوير جملة الانسان وظلمة الجهل اذا حصلت أفادت ظلمة جهل الانسان والنور مناسب لنور الجنة وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما أن تكون تلك الاعادة وحصول ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد اعدام أو بعد تفرق فالحال يمكن ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملا على كل من ذلك وبين ذلك بطول والله الهادي (الاصل الثاني سؤال منكر ونكبر) وهما كما تقدم شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان شعورهما الى أقدامهما كلاهما كالرعد القاصف وأعنيهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد قال الامام أبو منصور البغدادي انما سمى الملك منكرا لان الكافر ينكره اذا رآه وسمى الآخر نكبرا لانه هو الذي ينكر على الكافر فعله وقد أنكرهما السكبي من المعتزلة وهو مردود عليه كيف (وقد ورد به) أي بالسؤال وفي بعض النسخ بهما أي بالمنكر والنكبر (الانخبار) الصحيحة (فيجب التصديق به) وهل هذا السؤال عام لكل مؤمن وغيره أو مختص بمن يغاب عليه منكر من عمله أو نكبر من قلبه والاول عليه جمهور العلماء والثاني قول بعض علماء المغرب وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحراني أما الانخبار فأنخرج الترمذي وصححه وابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه اذا قبر الميت أو قال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان

* (الاصل الثاني) * سؤال منكر ونكبر وقد وردت به الانخبار فيجب التصديق به

يقال لاحدهما المنكر والآخر الذكير الحديث وفي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه أن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وأنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه الحديث وفي رواية البيهقي أتاه منكر ونكير وغيرهما من الاخبار التي صحت أخرجهما أصحاب السنن والمسند ما بين مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (لأنه ممكن) أي هو من مجوزات العقول والله تعالى مقتدر على احياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما جوزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقوله وذهب الجهمية والخوارج أن احياء الاموات لا يكون الا في القيامة وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسي والكعبي وعامة المعتزلة والتجارية وقال ضرار المنكر هو العمل السيئ ونكير هو النكير من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا ان ذلك يقتضي إعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وقد شرع المصنف في الرد عليهم بقوله (اذ ليس يستدعي ذلك الا إعادة الحياة الى جزء من الاجزاء الذي به فهم الخطاب) ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع عمومنا بل الخبرة من باطن قلبه (وذلك) أي احياء جزء يفهم الخطاب ويحجب (ممكناً في نفسه) مقدور وأمر البرزخ لا تقاس بأمر الدنيا ثم شرع المصنف في الرد على منكري السؤال وعذاب القبر فقال (ولا يدفع ذلك بالشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له) تقرير السؤال ان اللذة والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا نبية اذ هي قد فسدت وبطل المزاج وان الميت نراه ساكناً لا يسمع سؤالنا اذا سألناه ومنهم من يحرق فيصير رماداً وتذروه الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله والجواب أن هذا مجرد استبعاد خلاف المعتاد وهو لا ينبغي الامكان فان ذلك ممكن اذ لا يشترط في الحياة السمة ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتأتى به الادراك ولا يتنوع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك (فان النائم ساكن بظاهره و) هو مع ذلك (يدرك بباطنه من الاستلام) واللذات ما يحس بتأثيره عند التنبيه كالمضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج منى من جراح رآه في منامه (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده) الحال ان (من حوله) من الصحابة أو من هو مزاجه في مكانه كعائشة رضي الله تعالى عنها اذ كانت معه بفراش واحد (لا يسمعون ولا يرونه) وقد أخرج البخاري ومسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً عائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ترى ما لا أرى قال العراقي وهذا هو الاغلب والا فقدر أي جبريل جماعة من الصحابة منهم عروابه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم اه وهذا الذي ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأى لم يشاهد وانما قلناه لان الادراك والاسماع يخلق الله تعالى وقد قال الله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء (فاذا لم يخلق لهم) أي لبعض الناس (السمع والرؤية لم يدركوه) كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره * (تنبيه) * والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يستأثرون في قبورهم لعلوم مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى والعصمة وكذلك الشهداء كفي صحيح مسلم وسنن النسائي وكذلك اطفال المؤمنين لانهم مؤمنون غير مكافئين واختلاف في سؤال اطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعدمه ولا بانهم من أهل الجنة ولا من أهل النار وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر فالسبيل تفويض أمرهم الى الله تعالى لان معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الآخرة مطلقاً عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما وضعف صاحب الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان اطفال المشركين في المشيئة لظواهر الحديث الصحيح الله أعلم بما

لانه ممكن اذ ليس يستدعي
الا إعادة الحياة الى جزء من
الاجزاء الذي به فهم الخطاب
وذلك ممكن في نفسه ولا
يدفع ذلك ما يشاهد من
سكون أجزاء الميت وعدم
سماعنا للسؤال له فان النائم
ساكن بظاهره ويدرك
بباطنه من الاستلام
واللذات ما يحس بتأثيره
عند التنبيه وقد كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم
يسمع كلام جبرائيل عليه
السلام ويشاهده ومن
حوله لا يسمعون ولا يرونه
ولا يحيطون بشئ من علمه
الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم
السمع والرؤية لم يدركوه

كانوا عاملين وقد حكى الامام النورى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم في النار والثاني التوقف والثالث
الذى صححه انهم في الجنة حديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة
المعراج في الجنة وقوله اولاد الناس وفي اطفال المشركين اقوال اخرى ضعيفة لا تطيل بذكرها والله
التوفيق (الاصل الثالث عذاب القبر) ونعيمه (وقد ورد الشرع به) قرآنًا وسنة وأجمع عليه قبل
ظهور البدع علماء الامة (قال الله تعالى) في آل فرعون وحق بالفرعون سوء العذاب (النار يعرضون
عليها غدقًا وعشبًا يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال في قوم نوح مما
خطبوا عليهم أغرقوا فادخلوا نارا والغاء للتعقيب من غير مهلة (واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر) أخرجه البخارى ومسلم من حديث عائشة وأبي
هريرة رضى الله عنهما ولهما أيضا من حديث عائشة رفعتهم انكم تفتنون أو تعذبون في قبوركم وعند
مسلم ان هذه الامة تنبلى في قبورها فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع
منه ثم أقبل النبي صلى الله عليه وسلم بوجهه عليه فقال تعوذوا بالله من عذاب القبر وأما استعاذة السلف
الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم من راجع الخلية ظهري مجموع المقصود وكذلك ورد في نعيم
القبر من الكتاب والسنة ما يصح بثبوته ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه
وامتلاؤه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا من العذاب والنعيم محمول على
الحقيقة عند العلماء (وهو ممكن فيجب التصديق به) لانه من مجوزات العقول وشهد به السمع فلزم
الحكم بقوله ثم شرع في الرد على المنكرين وهم ضار بن عمرو وبشر المريسي وجاعة من المعتزلة فقال
(ولا يمنع من التصديق به) والاعيان بشيئته (تفرق أجزاء الميت في بطون السباع) في البر والسمك
في البحر (وحواصل الطيور) وأقاصي الخنوم وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك
وان كان في بطون السباع وقبور البحار وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبره (فان
المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الإدراك اليها) ومن سلم
اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالى في الشيطان انه
يرأى كما هو وقبيله من حيث لا ترونهم وجب عليه الايمان بذلك كيف والانسان النائم يدرى أحوال
من السرور والغم من نفسه ونحن لانشاهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات
والله أعلم * (تنبيه) * وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة تردد
كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح فقالوا لا تلزم بين الروح والحياة الا في العادة ومن الحنفية
القائلين بالمعاد الجسماني من قال بانه توضع فيه الروح وأما من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا
بترابه فيشألم الروح والتراب جميعا فيجعل أن يكون قائلا بتجرد الروح وجسمانياتها ولا يخفى ان مراده
بالتراب أجزاء الجسد الصغار لا يجعلها ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية
بل التفويض الى الخالق جل وعز (الاصل الرابع الميزان) وقد تقدم للمصنف في أول العقيدة تحديده
فقال ذو الكفتين واللسان وصفته في العظم انه مثل طباق السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرته
الله تعالى والصبح يومئذ مشاقيل الذر والخردل تحقيق اتمام العدل وتطرح صحائف الحسنات في صورة
حسنة في كفة النور فينقل بها الميزان على قدر درجاتها بفضل الله تعالى وتطرح صحائف السيئات في
صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخفف بها الميزان بعدل الله تعالى وقد تقدم شرح هذه الكلمات وما يتعلق
بها فأغنانا عن ذكره ثانياً والمقصود هنا بيان انه حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب
التصديق به (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري
اختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا أو لكل عمل ميزانا فيكون الجمع

* (الاصل الثالث) *
عذاب القبر وقد ورد
الشرع به قال الله تعالى
النار يعرضون عليها
غدقًا وعشبًا يوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون
أشد العذاب واشتهر عن
رسول الله صلى الله عليه
وسلم والسلف الصالح
الاستعاذة من عذاب القبر
وهو ممكن فيجب التصديق
به ولا يمنع من التصديق به
تفرق أجزاء الميت في
بطون السباع وحواصل
الطيور فان المدرك لالم
العذاب من الحيوان
أجزاء مخصوصة يقدر الله
تعالى على إعادة الإدراك
اليها * (الاصل الرابع) *
الميزان وهو حق قال الله
تعالى ونضع الموازين
القسط ليوم القيامة

حقيقة أوليس هناك الميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال أو الأشخاص (وقال تعالى فمن ثقلت موازينه) فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كما في قوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين مع أنه لم يرسل اليهم الا واحد والذي يترجح أنه ميزان واحد ولا يشك بكثرته من يوزن عمله لان أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا والقسط العدل وهو نعت الموازين وان كان مفردا وهي جمع لانه مصدر قال الطيبي في القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع لانه كقولك عدل رضا وقال الزجاج المعنى ونضع الموازين ذات القسط وقيل هو مفعول من أجله أي لاجل القسط واللام في قوله ليوم القيامة للتعليل مع حذف مضاف أي لحساب يوم القيامة وقيل هو بمعنى في كذا خرم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك وقيل للتوقيت كقول النابغة

توهمت آيات لها فعرفتها * لستة أعوام وذا العام سابع

وذ كر حنبل بن اسحق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل انه قال رد على من أنكر الميزان ما معناه قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وذ كر النبي صلى الله عليه وسلم الميزان يوم القيامة فمن رد على النبي صلى الله عليه وسلم فقد رد على الله عز وجل اه ومثله قول الله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين جمع ميزان أو جمع موزون جرى صاحب الكشف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الأول وقال الزجاج أجبع أهل السنة على الايمان بالميزان وان أعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان وقيل بالاعمال وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل نفا لفوا الكتاب والسنة لان الله تعالى أخبرانه يضع الموازين القسط لوزن الاعمال لئلا يظن العباد أعمالهم مثله ليكونوا على أنفسهم شاهدين وقال ابن فورك أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الاعراض يستحيل وزنهم اذ لا تقوم بأنفسها قال وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الاعراض أجساما فيزينها اه وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء فأسند الطبري من طريق ابن أبي نجيج عن مجاهد في قوله تعالى ونضع الموازين القسط قال انما هو مثل كما يحرر الوزن كذلك يحرر الحق ومن طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد قال الموازين العدل والراجح ما ذهب اليه الجمهور وقال الطيبي انما توزن الصحف وأما الاعمال فانها أعراس فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند أهل السنة أن الاعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبي ان الذي توزن الصحف التي يكتب فيها الاعمال ونقل عن ابن عمر قال توزن صحائف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة اه والصحيح أن الاعمال هي التي توزن وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن وفي حديث جابر رفعه توضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيئات فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فمن استوت حسناته وسيئاته قال أولئك أصحاب الاعراف أخرجه خزيمة في فوائده وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفا وقد ذهب المصنف في العقيدة الصغرى وهنا الى أن الموازين صحائف الاعمال وتبعه ابن الهمام في المسامرة مشيرا الى وجه الوزن بقوله (ووجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال (ان الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا) وفي

وقال تعالى فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه الآية ووجهه أن الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا

المسايرة نقلا وعبارة المصنف في الاقتصاد خالق الله في كفتها ميلا (بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى وعبارة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات ففي نص المصنف في الاقتصاد تصرح بأن الذي يتخلق في ميل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصيغة هذا اعتراض ابن أبي شريف على شيخه وهو غير متجه عند القائل (فتصير مقادير أعمال العباد معلومة) ممثلة (للعباد) ليكونوا على أنفسهم شاهدين وعبارة المصنف في الاقتصاد فان قيل أي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة ثم ساق الجواب وقال به ذلك ما نصه ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم انه يجزي بعمله بالعدل أو متجاوز عنه باللطف وقد نلخص هذا الجواب هنا فقال (حتى يظهر العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صحائف الاعمال وزنا وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب السكال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء) * (فائدة) * روي اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفاً صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام * (الاصل الخامس الصراط) * وهو ثابت على حسب ما نطق به الحديث (وهو جسر ممدود على متن جهنم) يده الاقرون والاخرون فاذا تكاملوا عليه قيل وقفوهم انهم مسئولون أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رفعه ونضرب الصراط بين طهراني جهنم ولهما من حديث أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم (أدق من الشعر وأحد من السيف) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد بلفظ بلغني انه أدق من الشعر وأحد من السيف ورفعه أحمد من حديث عائشة والبيهقي في الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه وفي البعث من رواية عبيد بن عمير مرسل ومن قول ابن مسعود الصراط كحد السيف وفي آخر الحديث ما يدل على انه مرفوع قاله العراقي وقول أبي سعيد بلغني له حكم المرفوع اذ مثله لا يقال من قبل الرأي وقول ابن مسعود أخرجه الطبراني أيضا بلفظ بوضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض ممرلة وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه بوضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه و بوضع الصراط مثل حد الموصي وقد أنكرت المعتزلة الصراط وقالوا عبور الخلائق على ما هذه صفته غير ممكن وجعلوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى وهذا التأويل يأباه ما (قال الله تعالى) في كتابه العزيز بنحطابا للملائكة احشروا الذين ظلموا وازواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون) وقد أجمع المفسرون على تفسيره بما ذكرناه وجاء وصفه في الحديث وعلى جنبه خطاطيف وكلايب وسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اذا طويت السموات وبدلت الارض غير الارض فأين الخلق يومئذ فقال على جسر جهنم قال القاضي في الهداية قال ساف الامة الصراط صراطان صراط الدين والثاني جسر على متن جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء وحكى عن أبي الهذيل وابن المعتز انهما قالوا يجوز ذلك ولكن لا يقطعان به سمعا واختلف القول من الجبائي وابنه فأثبتاه تارة ونفياه أخرى وقالوا على القول باثباته وإيجاب اثباته المؤمنين ان المؤمنين يعدل بهم عنه الى الجنة ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيء من الالام أو يجب تأويله قال ما ورد بخلاف الممكن يجب تأويله وأجاب امام الحرمين بأنه لا مانع منه عقلا وانما ذلك خلاف المعتاد وقد أشار المصنف الى ذلك فقال (وهذا ممكن) أي وضع الصراط على الصفة المذكورة وورد الخلائق اياه أمر ممكن وورد على وجه الصحة ورواه ضلالة (فيجب التصديق به) ثم أشار بالزاد على المعتزلة في قولهم كيف يمكن المرور على ما هذه صفته بقوله (فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يتخلق للانسان قدرة المشي في الهواء ولا يتخلق في ذاته هو بالي أسفل ولا في الهواء انخرافا وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا كما ورد في الصحيحين ان رجلا قال يا نبي الله كيف يحشر

بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب * (الاصل الخامس) * الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أرفق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط

الكافر على وجهه يوم القيامة فقال أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة وفي الصحيحين في المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكأجود الحيل والركاب فسنج مسلم ومخدوش ومرسل ومكدوش في نار جهنم * (تنبيه) * ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وان منكم الاوارد ها وبذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم نجني الذين اتقوا فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أي يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول وأسندوه الى جابر رفعه أخرجه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في السكني والبيهقي

* (فضل) * لم يذكر المصنف هنا الحوض وذكره في عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم يظأ بعدها أبدا وجاء ذكره في الاخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أبوابه يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كما ذهب اليه المصنف وفي الحديث الذي يروى ان الصحابة قالوا أين نطأ بك يا رسول الله يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوني فعلى الميزان فان لم تجدوني فعلى الحوض يلوح على الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهي مسئلة توقف فيها أكثر أهل العلم * (الاصول السادس) *

(ان الجنة والنار) حقان ممكنات لانه أمر ضروري من جهة العقل واقعتان لما دل به السمع وهو ضروري من الدين اذ الكتاب والسنة وآثار الامة مملوءة بذلك ولا يتوقف فيه الا كافر وانهما (مخلوقتان) الا أن اتفق على ذلك أهل السنة والجماعة عملا بالقرآن وما ورد في ذلك من الآثار وافقنا في ذلك بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسن البصري وبشر بن المعتمر وقال بعضهم كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين انما يخلقتان يوم القيامة قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالهوائ والدليل على وجودهما الا أن الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الا أن (فوجب اجراؤه على الظاهر اذا استحالة فيه) وكون الشيء مهيا ومعدا غيره فرع وجوده وكذا قصة آدم وحواء أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما الى أن قال وطعنا فيخصفان عليهما من ورق الجنة وحل مثله على بستان من بساتين الدنيا كزارعه بعض المعتزلة يشبهه التلاعب أو العناد اذا المتبادر من لفظ الجنة باللام العهدية في اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموجودة في السنة وطواهر كثيرة من الكتاب والسنة نصيرها قطعية باعتبار دلالة مجموعها وأجمع الصحابة على فهم ذلك من الكتاب والسنة ومن شبه المعتزلة قالوا لو خلقتنا الهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجتماع على دوايهما والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمع بين الأدلة (ولا يقال) من طرف المعتزلة (لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء) لانه عبث فلا يليق بالحكيم والجواب ان نفي الفائدة في خلق الجنة الا أن ممنوع اذ هي دار نعيم أسكنها تعالى من بوحده ويسجعه بلاقرة من الحور والولدان والطير وقدرى الترمذى والبيهقي من حديث على رفعه أن في الجنة يجتمع الحور العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثلها يلقن نحن الخالدات فلا نبئد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى ومن هذا ذهب الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى أن الحور العين لا يمتن بها وانهم فحين استثنى الله بقوله فصعق من في السموات ومن في الارض الامن شاء فهذه فائدة ترجع الى غيره على ان نفي الفائدة في تعقل الزاعم لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامروان لم يحط بها علما (لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) ثم اختلف العلماء في محلها والاكثر على ان الجنة فوق السموات عملا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام في وصف جنة الفردوس سقها عرش الرحمن وعلى ان النار تحت الارض وهذا لم يرد فيه نص من مزيج وانما هي طواهر والحق في ذلك تفويض العلم الى الله

* (الاصول السادس) *

أن الجنة والنار مخلوقتان

قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين فقوله تعالى أعدت دليل على انها مخلوقة فوجب اجراؤه على الظاهر اذا استحالة فيه ولا يقال لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون

وبالله التوفيق *) (الاصل السابع) * في الامامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم ولما ذكر المصنف لفظ الامام وهو ذو الامامة لزم بيانها وهي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب على الامة سماعا لا عقلا خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالسكعي وأي الحسين عقلا وسماعا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جاز وممنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة تخالف فيه الاسماعيلية والامامية فقالوا لا يجب علينا بل على الله تعالى الآن الامامية أو وجوبها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أو وجوبه ليكون معرفته وصالحاته واذا علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجتماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي) بن أبي طالب بمبايعة أهل الحل والعقد (رضي الله عنهم) أجمعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلا) ناصليا الاما زعم بعض أصحاب الحديث انه نص على امامة أبي بكر ناصليا وعزى الى الحسن البصري انه نص على امامته ناصخيا أخذوه من تقديمه اياه في امامة الصلاة الى الشيعة فانهم قالوا نص على امامة علي بعده ناصخيا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هي بعده بأعلام الله تعالى اياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه واذا علمها فاما أن يعلمها أمر واقع عام وافق الحق في نفس الامر ومخالفا له وعلى أي الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غير الصديق لبأخ صلى الله عليه وسلم في تبليغه بأن ينص عليه ناصيا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير (ولو كان لكان أولى بالظهور من نصبه أحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد) وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان (ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا) مع ان أمر الامامة من أهم الامور العالية لما يتعلق به المصالح الدينية والدينية لان نظام أمر المعاش والمعاد (واذا ظهر) النص على امامة أحد (فكيف اندرس) وخفي أمره (حتى لم ينقل اليها) فلا نص لانقضاء لزمه من الظهور فلا وجوب لامامة علي بعده صلى الله عليه وسلم على ما زعمته الشيعة على التعيين ولزم بطلان ما نقلوه من الاكاذيب وسؤدوا به أوراقهم نحو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي أنت خليفتي من بعدي وكثير مما اختلقوه نحو سلوا على علي باصرة المؤمنين وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له أنت أخي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال كذا ضبطه السيد في شرح المواقف والوجه فتحها كبار واه البزار عن النبي مرفوعا على يقضي ديني ولطبراني من حديث سلمان مثله وكله مخالف لما تقدم حيث لم يبلغ شي مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول لم يبلغ مبلغ الا حاد المطعون فيها لم يتصل علمه بالجملة الحديث المهررة مع كثرة بحثهم وتلقبهم وسعة رحلاتهم الى بلدان شتى مشهرين جهدهم في كل صوب وأوب وهذا تقضي العادة بانه افتراء محض ولو كان هنالك نص غير ما ذكر يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والانصار لا ورده عليهم يوم السقيفة ثبينا اذ كان فرضا وقولهم تركه تقية مع ما فيه من نسبة على رضي الله عنه الى الجبن وهو أشجع الناس باطل واذا ثبت ما ذكرنا من عدم النص على ولاية علي رضي الله عنه (فلم يكن أبو بكر) رضي الله عنه (اماما الا بالاختيار والبيعة) وان قلنا انه لم ينص على امامته على ان في الاخبار الواردة ما هو صريح في امامته وهو اشارة وتلويح فالاول ما في صحيح مسلم من حديث عائشة رفعتة اثتوني بدواة وقرطاس أكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنتان ثم قال يا بني الله والمسلمون الا بأكبر وهو في صحيح البخاري من حديثها بعنه وأما الثاني وهو الاشارة فاقامته مقامه في امامة الصلاة ولقد روجع في ذلك كافي الصحيحين وعند الترمذي من حديثها

*) (الاصل السابع) * أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام أصلا اذ لو كان لكان أولى بالظهور من نصبه أحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل اليها لم يكن أبو بكر اماما الا بالاختيار والبيعة

حديثها رفعته لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره وعلى تقدير عدم النص على امامته ففي اجماع الصحابة غنى عنه اذ هو في ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد أجعوا عليه غير ان عليا والعباس والزبير والمقداد لم يبايعوا الاثالث يوم واعتذر وباشتغالهم في أنفسهم بما وهمهم من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بذلك الاجماع على ان تخلف من تخلف لم يكن قادحاً فيها (وأما تقدير النص على غيره) كعلي رضي الله عنه بما صبح من قوله عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي كافي صحيح مسلم وهذا لفظه وفي صحيح البخاري أيضاً نحوه وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه رواه الترمذي فحذف عدم دلالة التمساع على المطلوب حسبما قررره الاثمة وأوسعوا فيه القول (فهو نسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهو باطل لانهم كانوا أطوع لله تعالى من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وحفظ النفس ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق في ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه لهم أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بل دليل راجح معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم ولوجاز عليهم الخيانة في أمور الدين وكتبتان الحق لا ترفع الامان في كل ما نقلوه لنا من الاحكام وأدبى الى أن لا يجزم بشئ من الدين لانهم هم الوسائط في وصولها لنا نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان (ومع) ما يلزم من ذلك (من خرق الاجماع) فانهم لما أجعوا على اختياره ومبايعته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين في حق علي رضي الله عنه وانهم لا ينصان على امامته قطعاً بان ذلك المعنى غير مراد من لفظ المولى (وذلك مما لم يستجري) استفعال من الجراءة وهي الهتور والاقدام على الامر (على اختراعه) أي اختلاقه (الا لرافض) الطائفة المشهورة وأصل الرفض الترك وسموا رافضة لانهم تركوا زيد بن علي حين نهاهم عن سب الصحابة فلما عرفوا مقالته وانه لا يبرأ من الشيخين رفضوه ثم استعمل هذا اللقب في كل من غلا في هذا المذهب وله طوائف كثيرة يجمعهم اسم الرافضة ولما كان في معتقدات الرافض ان الصحابة كلهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ارتدوا ما عدا جماعة منهم أبوذر وبلال وعمار بن ياسر وصهيب لروح المصنف بالرد عليهم فقال (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تركية جميع الصحابة) رضي الله عنهم وجواباً بآيات العادلة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى) أثنى (رسوله صلى الله عليه وسلم عليهم) بعمومهم وخصوصهم في أي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبع مائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة في أي كثيرة وعند الشيخين من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي وعندهما خبر القر وقرني وعند مسلم أصحابي أمانة لا مني فاذا ذهب أصحابي أناهم ما يولدون وعند الدارمي وابن عدي أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وعند الترمذي من حديث عبيد الله بن مغفل الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يأخذه وعند الطبراني من حديث ابن مسعود وثوبان وعند أبي يعلى من حديث عمر اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة كثيرة وحقيق على المتدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليستدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان أحاد لم يقدح فيما علم قوتاً وشهدت به النصوص (و) من هذا (ما جرى) من الحروب والخلاف (بين معاوية) بن أبي سفيان (وعلي) بن أبي طالب (رضي الله عنهما) في صفين لم يكن عن غرض نهساى وحطوط شهوة بل (كان مبنياً على الاجتهاد) الذي هو استفراغ الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي (للمنازعة من معاوية) رضي الله عنه (في) تحصيل (الامامة) كما ظن وهو وان قاتله فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه (اذ ظن على) رضي الله عنه (ان تسليم قتله عثمان) رضي الله

وأما تقدير النص على غيره فهو نسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخون الاجماع وذلك مما لا يستجري على اختراعه الا الرافض واعتقاد أهل السنة تركية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنياً على الاجتهاد لا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على رضي الله عنه ان تسليم قتله عثمان

عنه الى معاوية حين قدمت نائلة ابنة الفرافصة زوج عثمان على معاوية يدمشق وهو بها أمير بقميص
عثمان الذي قتل فيه مخلوطا بدمه فصعد به على المنبر وحرض قبائل العرب على التمسك من قتلته فجمع
الجوش وسار وطالب عليا ذبلغه ان قتلته لاذت به وهم يصرخون بين يديه نحن قتلنا عثمان فرأى
على ان تسلمهم له (مع كثرة عشائهم) من مراد وكندة وغيرهما من لفائف العرب مع جمع من أهل مصر
قبل انهم ألف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة
وجرى منهم ماجرى بل قد ورد انهم هم وعشائهم نحو من عشرة آلاف (واختلاطهم بالعسكر)
وانشارهم فيه (يؤدى الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التي بها انتظام كلمة الاسلام خصوصا (في
بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير أصوب) حتى يستقيم أمر الامامة فقد ثبت انه لما قتل
عثمان هاجت الفتن بالمدينة وقصد القتل الاستيلاء عليها والفتك بأهلها فأرادت الصحابة تسكين هذه
الفتنة بتولية على فامتنع وعرضت على غيره فامتنع أيضا اعظما لقتل عثمان فلما مضت ثلاثة أيام من
قتل عثمان اجتمع المهاجرون والانصار فنادوا عليا الله في حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبل بعد
شدة وانما أجابهم على في توليته خشية من الامامة ان تهمل وهي من أمور الدين وقد أخرج الطبري من
طريق عاصم بن كليب الجرمي عن أبيه قال سرت أنا ورجلان من قومي الى على فسلمنا عليه وسألناه
فقال عد الناس على هذا الرجل فقتلوه وأما معتزل عنهم ثم ولوني ولولا الخشية على الدين لم أجبه (وذن
معاوية) رضى الله عنه (تأخير أمرهم) أى قتله عثمان (مع عظيم جنايتهم) من هجومهم عليه داره
وهتكهم سنأهلهم وتسبوه الى الجور والظلم مع تنصله من ذلك واعتذاره من كل مأور رده عليه ومن
أكبر جنايتهم هتك ثلاثة حرم حمة الدم والشهر والبلد (لوجب الاغراء بالامنة) بهتك حرمهم
(ويعرض الدماء للسفك) أى يتخذون ذلك ذريعة للفتك والتهتك والسفك فمعاوية طالب قتله عثمان
من على فانا انه مصيب وكان مخطئا (وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون) منهم (المصيب
واحد ولم يذهب الى تخطئة على) رضى الله عنه (ذو تحصيل) ونظر في العلم أصلا بل كان رضى الله عنه
مصيبا في اجتهاده متمسكا بالحق اعلم ان المجتهد في العقليات والشرعيات الأصلية والفرعية قد يخطئ وقد
يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها
مصيب والتحقيق ان فى المسئلة الاجتهادية احتمالات أربعة * الاول ليس لله تعالى فيها حكم معين قبل
الاجتهاد بل الحكم فيها ما أدى اليه ورأى المجتهد فعلى هذا قد تنعقد الاحكام الحقة فى حادثه واحدة ويكون
كل مجتهد مصيبا * الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى بل العصور على دينة * الثالث ان
الحكم معين وله دليل قطعى * الرابع ان الحكم معين وله دليل ظنى وقد ذهب الى كل احتمال جماعة
والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجد المجتهد أصاب وان فقهه أخطأ والمجتهد غير مكاف
بأصابته كما زعم بعضهم من ذهب الى الاحتمال الثالث وذلك لغموضه وخفائه فلذلك كان المخطئ معذورا
فلن أصاب أجران ولن أخطأ أجر كما ورد فى الحديث ان أصبت فلان عشر حسنات وان أخطأت فلان حسنة
ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ قوله تعالى ففهمناها سليمان اذ الضمير للحكومة أو الفتيا ولو كان كل
من الاجتهادين صوابا لما كان تخصيص سليمان بالذكى فائدة وتوضيحه ان داود عليه السلام حكم بالغنم
لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم
صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرجع كل واحد على ملكه وكان حكم داود عليه السلام
بالاجتهاد دون الوحى والامام ازل سليمان خلافة ولدا داود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لان كلا منهما قد أصاب الحكم وفهمه لم يكن لتخصيص سليمان بالذكى وجه فانه وان لم يدل على
ان الحكم عماده دالة كلية لكنه يدل على هذا الموضع بمعونة المقالة كما لا يخفى وقيل المعنى ففهمناها

مع كثرة عشائهم واختلاطهم
بالسكركر يؤدى الى
اضطراب أمر الامامة في
بدايتها فرأى التأخير
أصوب وذن معاوية أن
تأخير أمرهم مع عظم
جنايتهم لوجب الاغراء
بالأمنة ويعرض الدماء
للسفك وقد قال أفاضل
العلماء كل مجتهد مصيب
وقال قائلون المصيب واحد
ولم يذهب الى تخطئة على
ذو تحصيل أصلا

سليم بن الفتوى والحكومة التي هي أحق وأولى بدليل قوله تعالى وكاد آتينا حكما وعلما فإنه يظهر منه
أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وبدليل قول سليمان غير هذا اوفق للفر يقين أو أوفق
كان قال هذا حق وغيره أحق وفيه إيماء إلى أن ترك الأدلة من الأنبياء بمنزلة الخطأ من العلماء فإن حسنات
الأبرار سيئات المقربين كذا أورده ملا على في شرح الفقه الأكبر وقال البخاري في كتاب الأحكام
باب أحرأ الحياكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ قال الحافظ ابن حجر يشير إلى أنه لا يلزم من رد حكمه أو
فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك بل إذا بذل وسعه أحرأ أن أصاب ضوئاً أحرأ لكن لو أقدم لحكم
أو أفتى بغير علم لحقه الأثم ثم قال ابن المنذر وانما يؤجر الحياكم إذا أخطأ إذا كان عالماً بالاجتهاد فأجتهد
وأما إذا لم يكن عالماً فلا واستدل بحديث القضاة الثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو في النار وقاض قضى
وهو لا يعلم فهو في النار وقال الخطابي في معالم السنن انما يؤجر الحياكم إذا كان جامعاً لآلة الاجتهاد فهو
الذي نفعه بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه ثم انما يؤجر الحياكم لان اجتهاده في طلب الحق عبادة
هذا إذا أصاب وأما إذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الأثم فقط كذا قال وكأنه يرى أن قوله وله
أجر واحد مجاز عن وضع الأثم وقال المازري لمن قال أن الحق في طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من
الفقهاء والمتكلمين وهو مروي عن الأئمة الأربعة وإن حكى عن كل منهم اختلاف فيه قال الحافظ والمعروف
عن الشافعي الأول أن كل مجتهد مصيب وقال القرطبي في المفهم وينبغي أن يختص الخلاف بأن المصيب
واحد إذا كل مجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق الدلالة

(فصل) وقيل عدم تسليم علي رضي الله عنه قتله عثمان لأمراً آخر وهو أن علياً رضي الله عنه رأى
أنهم بغاة أتوا ما تولى فاسد استحلوا به دم عثمان لأنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه
خطأ وجهلاً كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتباً له ورده إلى المدينة بعد أن طرده النبي صلى الله عليه
وسلم منها وتقديعه فأقاربه في ولاية الأعمال وعدم سماع شكوى أهل مصر من واليه من طرفه والحكم في
الباغى إذا انقاد إلى الإمام العدل لا يؤخذ بما أتلف بما سبق منه من أتلاف أموال أهل العدل وسفك
دمائهم وجرح أبدانهم فلم يجب عليه قتلهم ولا دفعهم لطالب كما هو رأي أبي حنيفة بل المرجح من قول
الشافعي لكن فيما أتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لافي القتال أو في القتال لاسببه فأنهم
ضامنون له ومن يرى الباغي مؤاخذاً بذلك فأنما يجب على الإمام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم
وتفرق منعتهم ووقوع الأمن له من أنارة قننتهم ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصل بل كانت الشوكة لهم
باقية والقوة بادية والمنعة قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه
الاسباب يقتضي التدبير الصائب الانحياز عما فعلوا أو الاعراض عنهم فهذا توجيه لعلي رضي الله عنه
ذكره النسفي في الاعتماد لكن قال ابن الهمام في المسامرة الأول يعني الذي ذكره المصنف أوجه لذهاب
كثير من العلماء إلى أن قتله عثمان لم يكن نوباً بل هم ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا أنهم أضروا
على الباطل بعد كشف الشبهة فليس كل من انحل شبهة صار مجتهداً إذا الشبهة تعرض للقاصر عن درجة
الاجتهاد * استطراد * اختلف أهل السنة في تسمية من خالف علياً باغياً فأنهم من منع ذلك فلا يجوز إطلاق
اسم الباغي على معاوية ويقول ليس من أسماء من أخطأ في اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك متشبهاً بقوله
عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية ويقول علي رضي الله عنه أخوانا باغوا علينا * نرى * اتفق أهل
السنة على أن معاوية أيام خلافة علي رضي الله عنهما من الملوك لامن الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته
بعد وفاة علي رضي الله عنه ما قبل صار اماماً انعدت له البيعة وقيل لأمير المؤمنين الترمذي من حديث
سفيانة رفعه الخلافة بعدى ثلاثون ثم نصير ملكاً وعند أحمد وأبي يعلى وابن حبان بلفظ ثم ملك بعد ذلك
وعند أبي داود والنسائي بعنه وفي بعض الروايات ثم نصير ملكاً عضواً والعضوض الذي فيه عسف وظلم

كانه بعض على الرعايا وقد انقضت الثلاثون بوفاته على رضى الله عنه لانه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين ووفاته النبي صلى الله عليه وسلم في ثاني عشر شهر ربيع الأول سنة إحدى وعشرة فيهنما دون الثلاثين بخمسة عشر سنة وتمت ثلاثين بعد خلافة الحسن بن علي رضى الله عنهما وينبغي ان يحمل قول من قال بامامته عند وفاة علي ما بعده بقليل عند تسليم الحسن الامر له ووجه قول الماتعين لامامته بعد تسليم الحسن له ان ذلك ما كان الا لضرورة لانه قصد قتاله وسفك الدماء ان لم يسلم له الحسن الامر ولم يكن رأى الحسن القتال وسفك الدماء فترك الامر له صونا لدماء المسلمين فظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري من رواية الحسن البصري سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين * (خاتمة) * جامعة مسائل هذا الاصل ختمت بها الفصل قول الروافض بوجود النص على علي والزيديين بوجود النص على العباس رضى الله عنهما باطل لانه لو كان ثابتا لادعى المنصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصهم من لم يقبل ذلك منه ولم يرو عنه الاحتجاج عند تفويض الامر الى غيره علم انه لا نص على أحد ولا أنهم لما ادعوا من النص صاروا طاعين على العصية على العموم حيث زعموا أنهم اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة نصه واستمر وعلى ذلك وفوضوا الامر الى غير المنصوص عليه وأعانوا المبطل وخذلوا الحق مع ان الله وصفهم بكونهم خيرا أمة جعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى علي والعباس رضى الله عنهما على الخصوص فانه اشتهر انهما بايعا أبا بكر رضى الله عنه جهرا ولو كان الحق لهما ثابتا لكان أبو بكر عاصيا طالما ومن زعم ان عليا رضى الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكهله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع طامعا عاصيا ونصر باغيا مطيعا فقد وصفه بالجن والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعده الرسول عليه السلام المفوض اليه الامر الناص عليه بذلك كيف وهو موصوف بالصلاية في الدين والتعصب له موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الحاش وشدة الشكينة وقوة الصريمة مشهود له بالظفر في معادن المصاولة وأما كنه المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان وهو القائل في كتابه الى عامله عثمان بن حنيف لو اردت العرب عن حقيقة أحمد صلى الله عليه وسلم لخضت اليها حياض المنايا ولضربتهم ضربا يقض الهام و يرض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبي صلى الله عليه وسلم فيه أوفى عنه العباس ناصا وعرف انه لاحق لغيرهما لما انقاد لغيره بل احتطرت سيفه وحاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه ولم يرض بالذل والهوان ولم ينقد لاحد على غير الحق ولم يبايعه في أموره ولم يخاطبه بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يساعده أيضا من تولى الامر بعده بتقليده ولم يزوجه ابنته وهو طالم عليه لعصبه حقه وعاص الله تعالى بالاعراض عن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم كما شهر سيفه وقت خلافته بل كان في أول الامر أحق وأولى اذ كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب وزمانه أدنى وقد روى ان العباس قال لعلي أمي ديدك أباي علم حتى يقول الناس يا سيع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يختلف عليك اثنان والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضيين بامامة أبي بكر والانصار كانوا كارهين خلافته حيث قالوا ما أمير ومنكم أمير وحيث لم يجرد سيفه ولم يطلب حقه دل انه انما يفعل ذلك لانه علم انه لا نص له ولا غيره ولكن العصية اجبت على خلافة أبي بكر اما استدلالا بأمر الصلاة فانه عليه السلام قال مروا أبا بكر فليعلم بالناس وهي من أعظم أركان الدين فاستدلوا بهذا على انه أولى بالخلافة منهم ولهذا قال عمر رضى الله عنه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أولا نرضاك لديننا وأمر الحج فانه صلى الله عليه وسلم أمره بان يحج بالناس سنة تسع حين أقامه بنفسه لشغل وبان اللطيف الخبير جل ثناؤه نفاذ لامة حبيبته ومتبعي صفيه صلى الله عليه وسلم فجمع أهواهم

المشته وآراءهم على خلافة قرشي شجاع موصوف بالعلم والديانة والصلابة ورباطة الجاش والعلم بتدابير الحروب والقيام بهيمة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياحة العامة وتسوية أمور الرعية بل هو أكثرهم فضلا وأعزهم علما وأوفرهم عقلا وأصوبهم تدبيرا وأربطهم عند الملمات جاشا وأشدهم على عدو الله انكارا وانكالا وأمنهم نقيه وأطهرهم سيرة وأعودهم على إفناء الخلق نفعا وأطلقهم عن القواش نفسا وأصونهم عن القبايح عرضا وأجودهم كفا وأسمهم ببذل ما احتوى من المال يدا وأقلهم في ذات الله مبالغة والابجاع حجة موجبة للعلم قطعاً الدليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد أمر الله نبيه أن يقول للذين تخلفوا من الأعراب عن الغزو معه استدعون إلى قوم أولى بأس شديد وأشار في الآية إلى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم إياه ويستحقون التعذيب بعصيانهم إياه فإنه قال فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما وهو أمانة كون الداعي مفترض الطاعة ثم السلف اختلجوا في المراد بقوله أولى بأس شديد فقبلهم بنو حنيفة وقيل هم فارس فعلى الأول كان الداعي اليهم أبابكر رضي الله عنه فثبتت بذلك خلافته فإذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه وعلى الثاني فالداعي اليهم كان عمر رضي الله عنه فثبتت به خلافته وثبتت خلافته خلافة من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه فكان في الآية دلالة على خلافة الشيخين رضي الله عنهما فإن قالوا جاز أن يكون الداعي محمداً صلى الله عليه وسلم أو علياً أو من بعد علي قلنا لا يجوز الأول لقوله تعالى سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى معانم لنأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل إن تتبعونا كذلك قال الله من قبل قال الزجاج وجاعة المفسر من المراد بكلام الله هنا ما قال في سورة براءة قل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً وكذا الثاني لأنه قال تعالى في صفة هذه الدعوة تعاتلونهم أو يسلمون ولم يتفق على رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الإسلام بل كانت محارباته مع الناكثين والقاسطين والمارقين وكذا الثالث لأن عند الخصم هم الكفرة فلا يليق بهم قوله تعالى فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإذا بطلت هذه الأقسام فلم يبق إلا أن يكون المراد أحد الأئمة الثلاثة فتكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة ومتى صحت خلافة أحدهم صحت خلافة السلك كما هو تقريره فإن قالوا الإجماع ليس بحجة قلنا على التسليم فإن قول علي رضي الله عنه وراعيه حجة عندهم وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده إلى العناد بيعته له واعترافه بخلافته فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته فإن قالوا هذه الآية إنما أوليك الله ورسوله إلى آخرها نزلت في علي كما قاله أهل التفسير فصار المعنى إنما المتصرف فيكم أيها الأمة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا والمتصرف في كل أمة هو الإمام وإنما للعصر فتختصر الإمامة في علي وقال عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه والمولى هو المتصرف ولا يجوز أن يراد به المعتق والخليف وابن العم كما هو ظاهر فيكون معنى الحديث من كنت متصرفاً فيه كان علي متصرفاً فيه وليست الإمامة الأذلك وقال عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفته فكذلك علي فليتلو كانت الآية منصرفة إلى علي لما خفي ذلك على الصحابة أولاً وعلى علي ثانياً ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا يبيع هو بنفسه غيره على أنها وردت بلافظ الجمع فصرحها إلى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل وعلى التسليم لا يلزم باطلاق اسم الولي أن يكون اماماً واستخلاف موسى هرون عليهما السلام حين توجه إلى الطور لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه افتراضاً ولا ندباً بل كونه أهلاً لها في الجلالة وبه نقول وبالله التوفيق (الأصل الثامن) إن فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب (ترتيبهم في الخلافة) فأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي إذ المسلمون كانوا لا يقدمون

* (الأصل الثامن) إن
فضل الصحابة رضي الله
عنهم على حسب ترتيبهم
في الخلافة

أحدا في الإمامة تشهيا منهم وإنما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصلح وأفضل من غيره (اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطالع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) بإطلاع الله سبحانه إياه (وقد ورد) عنه (في الثناء على جميعهم أخبار) صحيحة يخرج بها (وإنما يفهم ذلك) أى حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض (المشاهدون) زمان (الوحي والتزليل) وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (بقرائن) أى بظهور قرائن (الأحوال) الدالة على التفضيل (و) ظهور (دقائق التفضيل) لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لنا صريحا من بعض الأخبار ودلالة من بعضها كما في الصحيحين من حديث عمر بن العاص حين سأله عليه السلام فقال من أحب الناس إليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجلا وتقديعه في الصلاة كذا ذكره نافع إن الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وحقا وورعا فثبت بذلك أنه أفضل الصحابة وفي الصحيحين من حديث ابن عمر من تخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم تخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وفيه أيضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لأبي أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا إلا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأقاربه بعض الأول والثاني تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل ولما أجعوا على تقديم على رضى الله عنه بعدهم دل على أنه كان أفضل من بحضرته فثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة وإليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أى العناية (ذلك لما رتبوا الأمر كذلك) بالتفصيل السابق (اذ كانوا) رضى الله عنهم عن (لأننا أخذهم في) دين (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف) أى مانع لما عرف من صرامتهم في الدين وعداوتهم وثناء الله عليهم وتزكيتهم كما سبقت الإشارة إليه آنفا * (تنبيه) * هذا الترتيب بين عثمان وعلى هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافا لما روى عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية وروى عن أبي حنيفة وسفيان الثوري والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة على ما رتبته في الفقه الأكبر وفق مراتب الخلاف وكذا قال القونوي في شرح العقيدة أن ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان على وعلى هذا عامة أهل السنة قال وكان سفيان الثوري يقول بتقديم على على عثمان ثم رجوع على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي قلت وروى عن مالك التوقف حكى المازري عن المدونة أن مالك سأل أى الناس أفضل بعد النبي فقال أبو بكر ثم قال أوفى ذلك شك قيل له فعلى فعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولاً أن مالك رجع عن الوقف إلى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح إن شاء الله تعالى قال ابن أبي شريف وقد مال إلى التوقف أيضا إمام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتعاوض الظنون في عثمان وعلى اه قال وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل طينى وإليه ذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفى ذلك شك اه وقال أبو سليمان إن للمتأخرين في هذا مذاهب منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة العصبة وتقديم على من جهة القرابة وقال قوم لأنقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلى أفضل فباب الخيرية وهى الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعدد باب التفضيل لازم اه وفيه بحث لا يخفى وفي شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على على حيث جعلوا من علامات السمة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الحسين والانصاف أنه إن أريد بالفضيلة كثرة الثواب

اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطالع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء على جميعهم أخبار وأخبار كثيرة وإنما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحي والتزليل بقرائن الأحوال ودقائق التفصيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الأمر كذلك اذ كانوا لا تأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف

فالتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى قال ملا على ومراده بالافضلية
أفضلية عثمان على علي بقرينة ما قبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الافضلية بين الاربعة كما فهمه
أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه
وقد نقل البناء سيرتهم وكالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما
يحكم ببدايته قال والمنقول عن بعض المتأخرين ان لا جزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا اذ ما من فضيلة
لا حد الا وبغيره مشاركة فيها وتقدر اختصاصها حقيقة فقد يوجد لغيره أيضا اختصاصه بغيره على
انه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أخرج من فضائل كثيرة اما لشرافها في نفسها أو لزيادة كميتها وقال
محمّد آخر أي فلا جهة للتوقف بل يجب أن يجزم بأفضلية علي اذ قدموا من حقه ما يدل على عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولذا قيل
فيه رائحة من الرض لكنه فرية بلا مزية اذ لو كان هذا فضلا لم يوجد من أهل الزاوية والدرية سني
أصلا فإياك والتعصب في الدين اه ولا يخفى أن تقديم علي على الشيخين مخالف لمذهب أهل السنة على
ما عليه جميع السلف وانما ذهب بعض الخلف الى تفضيل علي على عثمان ومنهم أبو الطيفيل من الصحابة
وفي كتاب القوت كان أجد بن حنبل قد أكثر عن عبد الله بن موسى الكاظم ثم بلغه عنه أذنى بدعة قيل
انه كان يقدم عليا على عثمان فانصرف أجد ومزق جميع ما حل عنه ولم يحدث منه شيئا

*** (فصل) *** قال الشهاب السهروردي في رسالته المسمّاة اعلام الهدى وعقيدة أرباب النقي وأما
أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تحصر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ثم قال
ومما طفر به الشيطان من هذه الامة وخامر العقائد منه ودنس وصار في الضمائر خبث ما ظهر من
المشاحرة وأورث ذلك أحقادا وضغائن في البواطن ثم استحكمت تلك الصفات وتوارثها الناس
فتكثفت وتجبست وجذبت الى أهواء استحكمت أصولها وتشعبت فروعها فأبها المبرأ من الهوى
والعصبية اعلم أن الصحابة مع نزاهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرا وكانت لهم نفوس وللنفوس
صفات تظهر فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكورة لذلك فيرجعون الى حكم قلوبهم وينكرون
ما كان من نفوسهم فانتقل السير من آثار نفوسهم الى أبواب نفوس عدمو القلوب فأدركوا
قضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على
الظاهر المفهوم عندهم ووقعوا في بدع وشبهه أو ردتهم كل مورد ردى وجرعته كل شرب وبى واستنجم
عليهم صفاء قلوبهم ورجوع كل أحد الى الانصاف واذعانه لما يجب من الاعتراف وكان عندهم السير
من صفات نفوسهم لان نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلطة
الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء فان قبلت النصيحة
فامسك عن التصرف في أمرهم واجعل محبتك لكل على السواء وأمسك عن التفضيل وان خامر
باطنك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك فإيلا يملك اظهاره ولا يلزمك أن تحب
أحدهم أكثر من الآخر بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع ويكفيك في العقيدة السليمة
أن تعتقد صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم اه قال ملا على ولا يخفى أن هذا من
الشيخ ارضاء العنان مع الخصم في ميدان البيان فانه بين اعتقاده أولا ثم تنزل الى ما يجب في الجملة آخر
ولان اعتقاد صحة خلافة الاربعة مما يوجب ترتيب فضلهم في مقام العلم والسعة ثم الظاهر أن المحبة
تتمتع بالفضيلة قلة وكثرة وتسوية فيتعين اجالا في مقام الاجال وتفصيلا في مقام التفصيل قال ثم
رأيت الكردري ذكر في المناقب ما نصه من اعتراف بالخلافة والفضيلة للخلفاء وقال أحب عليا أكثر
لا يؤخذ به ان شاء الله تعالى لقوله عليه السلام هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك وقال شارح

الطحاوية ترتب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة إلا أن لابي بكر وعمر مزية وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا باتباع سبعة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا بالاعتداء بالأفعال إلا بى بكر وعمر فقال اقتدوا بالذين من بعدى أبا بكر وعمر وفرق بين اتباع سنتهم والاعتداء بهم فقال لابي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلى رضى الله عنهم أجمعين (الاصل التاسع أن شرائط الامامة) العظمى المعبر عنها بالخلافة (بعد الاسلام) لان الكافر لا يصح تقليده لامور المسلمين (والتكليف) لان غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره فكيف يقوم بأمريه وبعد الحرية لان العبد مشغول الاوقات بحقوق سيده فكيف يتفرغ بشأن غيره وأيضاً محتقر في عين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم اذ مع وجود شئ منها لا يمكنه القيام بشأن الامامة وكان المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتهم الكونها لا بد منها (خمس) الأول (الذكورية) كذا في النسخ وفي بعضها الذكورية واشترطها لان امامة المرأة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين ممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب (و) الثاني (الورع) أراد به العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع التي هي ترك ما وجب افحامه وصف الفسق كجاسيأتى للمصنف في كتابه هذا وخروج من العدالة النظم والفسق فالظالم يتحل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية والفاقد لا يصلح بأمر الدين ولا يوثق بأوامره ونواهيه وربما اتبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق (و) الثالث (العلم) وأراد به الاجتهاد في الاصول الدينية والفروع ليمكن بذلك من قيام بأمر الدين بالحج وحل الشبهة في العقائد ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لان مقاصد الامامة حفظ العقائد وفسخ الحكومات ورفع الخصومات وهذا الذي ذكرناه من تفسير العلم هنا هو مراد المصنف كيدل عليه سياق عبارته في الاقتصاد أيضاً ومنهم من فسر العلم بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وقال ان الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطاً في الامامة لندرة وجوده وجوز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بان يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين (و) الرابع (الكفاءة) وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الامامة ويحترز بها عن العجز وهي أعم من الشجاعة اذ الكفاءة تتناول كونه ذا رأى بتدابير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يقتص من الجنة ويقم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحروب ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأى وذا شجاعة لندرة اجتماعهما في شخص واحد وامكان تفويض مقتضياتهما الى الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة وعند الحنفية العدالة ليست شرطاً لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة مع الكراهة واذا قلد عدلاً لم جار في الحكم وفسق بذلك أو بغيره لا ينزعزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة ووجه الله تعالى (و) الخامس (نسبة قريش) أى كونه من أولاد قريش وهو لقب النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ذكره ابن قدامة ولما وفد كندة على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر وفيهم الاشعث بن قيس فقال الاشعث للنبي صلى الله عليه وسلم أنت منافق قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنفوا امنا ولا تنتفى من أبنائنا نحن بنو النضر بن كنانة فكان الاشعث يقول لأوتى بأحد ينقى قريشاً من النضر الاجلدته يشير الاشعث بقوله أنت منا الى جده كندة هي أم كلاب بن مرة والى هذا القول ذهب بعض الشافعية وروى أيضاً عن الاشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأوتى برجل يقول ان كنانة ليست من قريش الاجلدته والصحيح عند أئمة النسب أن قريشاً هو فهر بن مالك بن النضر وهو جاع قريش وهو الجد الحادى عشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من لم يلد له قريش بقريش

* (الاصل التاسع) * أن
شرائط الامامة بعد الاسلام
والتكليف خمسة
الذكورية والورع والعلم
والكفاية ونسبة قريش

وقد حكى بعضهم في تسمية فهر قريش عشرين قولاً أوردتها في شرحي على القاموس فراجعوه وذكر الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة عند قوله وذلك أن قريشا وكثانة فيه اشعار بان في كثانة من ليس قريشاً إذا العطف يقتضي المغايرة فخرج القول بان قريشا من ولد فهر ابن مالك على القول بأنهم ولد كثانة نعم لم يعقب النضر غير مالك ولما لمالك غير فهر ففهر قريش ولد النضر ابن كثانة فاما كثانة فأعقب من غير النضر فلماذا وقعت المغايرة اه وهو جمع حسن وقوله لم يعقب النضر غير مالك صحيح فانه ليس له ولد باقي ينسب اليه غير مالك واما يخلد بن النضر جد بدر بن الحرث ابن يخلد الذي سميت بدربه بدرافا فنرض ثم ان كثيراً من المعتزلة نفى هذا الاشتراط متمسكين بما رواه البخاري أسمع وأطع وان عبداحشياً كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام أميراً على سرية أو غيرها لان الامام لا يكون عبداً بالاجماع وقد أشار المصنف الى دليل أهل السنة في هذا الشرط بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قريش) قال العراقي أخرجه النسائي من حديث أنس والحاكم من حديث علي وصححه اه قلت وكذا أخرجه البخاري في التاريخ وأبو يعلى كلهم من طريق بكير الجزري عن أنس وأخرجه الطبراني في المعجم والبخاري في التاريخ من طريق سعد بن ابراهيم عن أنس وفيه زيادة ما اذا حكموا فعدلوا وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبي بكر الصديق رضي الله عنهم بهذا اللفظ من غير زيادة ورجاله رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع وأخرجه الطبراني والحاكم من حديث علي وعند الطبراني أيضاً من حديث علي الا ان الامراء من قريش ما أقاموا ثلاثاً الحديث وعنده أيضاً من رواية قتادة عن أنس بلفظ ان الملك في قريش الحديث وأخرج يعقوب ابن سفيان وأبو يعلى والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز حدثنا سيار بن سلامة أبو المفضل قال دخلت مع أبي علي أبي هريرة الاسلمي فسمعت يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يقول الامراء من قريش الحديث وأخرج البخاري في الصحيح من حديث ابن عمر رفعه لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان وعند مسلم ما بقي من الناس اثنان وفي رواية الاسماعيلي ما بقي في الناس اثنان وأشار بأصبعيه السبابة والوسطى وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رفعه قدموا قريشا ولا تقدموها وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنطب ومن حديث عبد الله بن السائب مثله وفي نسخة أبي اليمان عن شعيب عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حنيفة مرسل انه بلغه مثله وأخرجه الشافعي من وجه آخر عن ابن شهاب انه بلغه مثله وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه الناس تسبع لقريش في هذا الشأن أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن الاعرج عن أبي هريرة وأخرجه مسلم أيضاً من رواية همام عن أبي هريرة ولا جد من رواية أبي سلمة عن أبي هريرة مثله لكن قال في هذا الامر قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله ان هذا الامر في قريش ما نضاه قال ابن المنير وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذكر فانه يكون مفهوم نعت ولا حجة فيه عند المحققين وانما الحجة وقوع المبتدأ معرفاً باللام الجنسية لان المبتدأ بالحقيقة ههنا هو الامر الواقع صفة لهذا وهذا لا يوصف الا بالجنس فقطضاه حصر جنس الامر في قريش فيصير كأنه قال لا امر الا في قريش وهو كقوله الشفعة فيما لم يقسم والحديث وان كان بلفظ الخبر فهو معنى الامر كأنه قال ائتموا بقريش خاصة وببقية طرق الحديث تؤيد ذلك ويؤخذ منه ان الصحابة اتفقوا على افادة المفهوم للحصر خلافاً لانكر ذلك والى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الامام أن يكون قريشاً وقيد ذلك طوائف ببعض قريش فقالت طائفة لا يجوز الا من ولد علي وهذا قول الشيعة ثم اختلفوا اختلافاً شديداً في بعض تعيين ذرية علي وقالت طائفة تختص بولد العباس وهو قول أبي مسلم الخراساني وأتباعه ونقل ابن حزم أن طائفة قالت لا يجوز الا في ولد جعفر بن أبي طالب وقالت

لقوله صلى الله عليه وسلم
الاثمة من قريش

أخرى في ولد عبد المطالب وعن بعضهم لا تجوز الا في بنى أمية وعن بعضهم الا في ولد عمر قال ولا حجة لاحد من هؤلاء الفرق اه وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة يجوز أن يكون الامام غير قرشي وانما يستحق الامامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أو عجميا وبالغ ضرار بن عمرو فقال تولية غير القرشي أولى لانه يكون أقل عشيرة فاذا عصى كان أمكن لخلعه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث الاثمة من قريش وعمل المسلمون به قرنا بعد قرن وانعقد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف قال الحافظ قد عمل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بنى أمية كقطري ودامت قبتهم حتى أبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة وكذا تسمى بأمر المؤمنين من غير الخوارج ممن قام على الحاج كبن الاشعث ثم تسمى بالخلافة من قام في قطر من الاقطار في وقت ما وليس من قريش كبن عباد وغيرهم بالاندلس وكعب بن الزور وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تذهبوا بأرائهم بل كانوا من أهل السنة داعين اليها وقال عياض اشتراط كون الامام قرشيا مذهب العلماء كافة وقد عدوها في مسائل الاجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الامصار قال ولا اعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لمافية من مخالفة المسلمين قال الحافظ ويحتاج في نقل الاجماع الى تأويل مابا عن عمر في ذلك فقد أخرج أحد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال ان أدركني أجلى وأبو عبيدة حتى استخلفته فذكر الحديث وفيه ان أدركني أجلى وقدمات أبو عبيدة استخلفت معاذ بن جبل الحديث ومعاذ أنصاري لانسبه في قريش فيحتمل أن يقال لعمل الاجماع انعقد بعد عمر على اشتراط أن يكون الخليفة قرشيا أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم اه واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم انه اذا لم يوجد قرشي يستخلف كثنائي فان لم يوجد فن بنى اسمعيل فان لم يوجد منهم أحد مستجمع الشروط فجمعي وفي وجه جرحهم والا فن ولد اسحق قالوا وانما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم في ذكر ما يمكن أن يقع عقلا وان كان لا يقع عادة أو شرعا قال الحافظ والذي يحمل قائل هذا القول عليه انه فهم منه الخبر المحض وخبر الصادق لا يتخلف وأما من جملة على الامر فلا يحتاج الى هذا التأويل والله أعلم (واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أي وجدت هذه الشروط في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالامامة أفضلهم فان ولي المفضل مع وجود الافضل صحت امامته والمراد بالاجتماع العدد في قول المصنف اجتماعهم في الوجود لاني عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله (فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لا أكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق) جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة مامقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا أهلية أو لا ثم بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ولا يولى أكثر من واحد لما روى مسلم من حديث أبي سعيد اذا بويع لخليفةين فاقتسلا الاخر منهما والامر بقتله محمول على ما اذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام انه مناف لمقصود الامامة من اتحاد كلمة الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة ويثبت عقد الامامة بأحد أمرين اما باستخلاف الخليفة اياه واما ببيعة من تعتبر ببعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء أو أهل الرأي والتدبير وعند الأشعرى يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولى الرأي فاذا بايع انعقدت بشرط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانعقاد ووقع من العاقد أو من غيره بشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص والله أعلم (الاصل الاثمة انه لو تعذر وجود الورع) أي العدالة (والعلم) أي

واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف لا أكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق* (الاصل العاشر)* أنه لو تعذر وجود الورع والعلم

فحين يتصدى للامامة وكان
في صرفه انارة فتنة لا تنان
حكمنا بانعقاد امامته
لانا بين أن نحرك فتنة
بالاستبدال فيا يلقى المسلمون
فيه من الضرر يزيد على
مايقوتهم من نقصان هذه
الشروط التي أثبتت لزمية
المصلحة شعفا بزاياها كالذي
يبنى قصر او يهدم مصرا
وبين أن نحكم بخلو البلاد
عن الامام وبفساد الاقضية
وذلك محال ونحن نقضى
بنفوذ قضاء أهل البغي في
بلادهم لميسس حاجتهم
فكيف لا نقضى بصحة
الامامة عند الحاجة
والضرورة فهذه الاركان
الاربعة الحاوية للاصول
الاربعة هي قواعد العقائد
فن اعتقدها كان موافقا
لاهل السنة ومباينا للرط
البدعة فالتعالى يسدنا
بتوفيقه ويهدينا الى الحق
وتحقيقه بمنه وسعة جوده
وفضله وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى آله وكل عبد
مصطفى

* الفصل الرابع من
قواعد العقائد * في

الاجتهاد في الاصول والفروع (فحين يتصدى للامامة) بأن يغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان
في صرفه) عنها (اثارة فتنة) وترتب مفسدة (لاتطاق) أى لا يطاق دفعها (حكمنا) حينئذ (بانعقاد
امامته) كما قدمنا في الاصل الذي قبله (لانا) لا نخلو (بين أن نحرك فتنة بالاستبدال) بغيره (فما يلقى
فيه) أى في هذا الاستبدال (من الضرر) والتعب (يزيد على مايقوتهم من نقصان هذه الشروط)
من العلم والعدالة (التي أثبتت لزمية) وفي بعض النسخ يزيد (المصلحة) الشرعية (فلا يهدم أصل
المصلحة شعفا بزاياها) فيكون (كالذي يبنى قصرا) ويتقن في بنائه (ويهدم مصرا) أى مدينة وبين
قصر ومصر جناس (وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد الاقضية) أى الاحكام الشرعية
(وذلك محال) لانه يؤدي الى محال (ونحن نقضى) أى نحكم (بنفوذ قضاء أهل البغي) وفي المسألة
قضايا أهل البغي أى اقضية قضاتهم (في بلادهم) التي غلبوا عليها (لميسس حاجتهم) الى تنفيذها
(فكيف لا نقضى بصحة الامامة) مع فقد الشروط (عند الحاجة والضرورة) أى الضرر القائم بنقد
عدم الامامة بأن لنحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لامام لهم وتكون اقضيتهم فاسدة بناء على
عدم صحة تولية القضاء وإذا تغلب آخر فاقد الشروط على ذلك المتعالي أولا وقعد مكانه قهر الانزل
الاول وصار الثاني اماما وفي شرح الحاجة اذ امان الامام وتصدى للامامة كامل الشروط من غيربيعة
ولا اختلاف وقهر الناس بشوكة انعقدت له الامامة وأمان كان فاسقا أو جاهلا وفعل ذلك فهل تنعقد
له أم لا اختلف في ذلك على قولين قال السعد والظاهر عندي انه بنعقد دفع الفساد له لانه يعصى بما
فعل * (تنبيه) * يجب طاعة الامام عاذلا كان أو جائرا لقوله تعالى وأولى الامر منكم ما لم يخالف حكم
الشرع لما أخرج مسلم من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وله أيضا من ولي عليه فراه
يأتى شيئا من معصية الله تعالى فليكره ما يأتى من معصية الله ولا يترعن يدا من طاعته وللشخص من كره
من أميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شهرا مات ميتة جاهلية وأما اذا خالف أحكام الشرع
فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كافي البخاري والسنن الاربعة السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب
وكره مالم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة * (خاتمة) لا يجوز خلع الامام بلا سب ولو خلعه
لامتنع تقدم غيره والسبب المتفق عليه الجنون والمجنون والمجنون والصمم والخرس والمرضى الذي ينسبه
العلوم والردة وصيرورته أسيرا لا يرجي خلاصه وبالجملة كل ما يحصل معه فقد الامامة وأما الفسق فقد
اختلف فيه على قولين فالذي عليه الجمهور انه لا يعزله لان ذلك قد تنشأ عنه فتنة هي أعظم من فسقه
وذهب الشافعي في القديم الى انه ينعزل وعليه اقتصر الماوردي في الاحكام السلطانية وقال امام الحرمين
اذا جاز في وقت وظهور ظلمه وغشه ولم يترج عن سوء صنعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على
رفعه وعزله ولو شهر السلاح ونصب الحروب وأمان عزل نفسه بنفسه فان كان للحجز عن القيام بالامر
انعزل والا فلا (فهذه الاركان الاربعة الحاوية) أى الجامعة (للاصول الاربعة) من ضرب أربع في
عشرة (هي قواعد العقائد) الدينية ولذلك سمي المصنف كتابه الاربعين في عقائد أهل الدين نظرا الى
ذلك وكذلك الفخر الرازي له كتاب الاربعة وهذا غير اصطلاح المحدثين فانهم يريدون به أربعين حديثا
كما هو ظاهر (فن اعتقدها) أى عقد ضميره على فعلها وتلقاها بالتببول (كان موافقا لاهل السنة)
والجماعة معدودا في خربهم (ومباينا) أى مغاير (لرط البدعة) والضلالة (والله تعالى يسدنا بتوفيقه
ويهدينا) أى يرشدنا (الى) اتباع (الحق) الصريح الموافق للكتاب والسنة (وتحقيقه) بالدلائل
الواضحة (بمنه) وكرمه (وسعة جوده) وفضله (وصلى الله على سيدنا محمد) وآله وصحبه (وعلى كل عبد
مصطفى) لله من وارثي أحواله وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين

* (الفصل الرابع) * (من) كتاب (قواعد العقائد) وهو آخر فصول الكتاب وبه ختم (في) بيان

(الايان والاسلام و) بيان (ما بينهما من الاتصال والانفصال) هل هما شيء واحد أو يفترقان (و) بيان (ما يتطرق اليه) أي الى الايمان (من) وصفي (الزيادة والنقصان) وبيان اختلاف العلماء فيه (و) بيان (وجه استنباء السلف) الصالح (فيه) أي في الايمان وهو قولهم انا مؤمن ان شاء الله وما فيه من الاختلاف (في جوازه وعدم جوازه) كما سيأتي (وفيه ثلاث مسائل) الاولى (مسئلة) اختلافوا في ان الاسلام هل (هو الايمان) بعينه (أو) هو (غيره) وعلى الاول فظاهر (و) على الثاني أي (ان كان غيره فهو) لا يتخلو اما انه (منفصل يوجد) ويتحقق (دونه أو هو مرتبط به) ارتباطا بحيث (يلزمه) ولا ينفك عنه (ف قيل انهما شيء واحد) في المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر (وقيل انهما شيان) مفترقان (لا يتواصلان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل انهما شيان ولكن) مع افتراقهما (يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد) الامام (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي البصري (المسكي) في كتابه قوت القلوب ولذة الحب والمحبوب وقد تقدمت ترجمته في أول الكتاب (في هذا) الباب (كلاما) الا انه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بإيراد العبارات وما كان كذلك فهو قليل الجسد وي (فلنبحر) من الهجوم وهو الدخول مرة واحدة بسرعة (على التصريح بالحق) الصريح (من غير تعريج) أي ميل (على نقل ما لا تحصيل له) أي لازمة له (فنقول في هذا) الباب (ثلاث مباحث) الأول (بحث عن موجب اللفظين في اللغة) بفتح الجيم من الموجب (و) الثاني (بحث عن المراد بهما) في اطلاق الشرع (و) الثالث (بحث عن حكميهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول) من ذلك (لغوي) لانه يبحث فيه عن جوهر اللفظين (و) البحث (الثاني) تفسيري لانه يبحث فيه عن اطلاقات القرآن (و) البحث (الثالث) فقهي شرعي لانه يبحث فيه عما يترتب على المتصف بهما ثوبا وعقابا البحث الأول في موجب اللغة) بفتح الجيم من أوجب عليه كذا فهو موجب والمعنى ما يوجب اللغة ايجابا والموجب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بان كان علته تامة له من غير قصد واردة وهذا هو الموجب بالذات ومثله هو موجب صدور الاحراق من النار و يراد بهذا المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) والعبارة ما استفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق الى الخبر أو المخبر عنه والصدق مطابقة القول الضمير والمعبر عنه معنى ثم استعماله في التصديق اما مجاز لغوي أو حقيقة لغوية أشار اليه السيد في حاشية الكشف (قال الله تعالى) في قصة اخوة سيدنا يوسف عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بمصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمزة آمن للتعبية أو الصيرورة فعلى الأول كان المصدق جعل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الايمان والقبول يعدي باللام ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بملقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزّه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت باللائكة أي بانهم عباد الله المكرمون وآمنت بكتب الله أي بانها منزلة من عنده (والاسلام عبارة عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلائم (والاستسلام) هو الانقياد الظاهر فقط والدخول في السلم (بالاذعان والانقياد) أي الانحياز بالباطن (وترك التمرد) والعقود (والاباء) أي الكراهة والامتناع (والعناد) وهو المبالغة في الاعراض ومخالفة الحق (وللتصديق) المتقدم (محمل خاص) يحل به (وهو القلب) الصوري (و) أما (اللسان) فانه هو (ترجانه) الذي يعبر عن ذلك المعنى القائم بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه عام في القلب واللسان والجوارح) فان كل تصديق بالقلب

من الاتصال والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استنباء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسئلة) اختلافوا في أن الاسلام هو الايمان أو غيره وان كان غيره فهل هو منفصل عنه يوجب دونه أو مرتبط به يلزمه ف قيل انهما شيء واحد وقيل انهما شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المسكي في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثير التطويل فلنبحر الآن على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن حكميهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي شرعي (البحث الأول) في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محمل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

فهو تسليم وترك الأباء والجود) أى الإنكار (وكذلك الاعتراف باللسان) أى الإقرار (وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (ان الاسلام أعم) من الإيمان (و) ان (الإيمان أخص) من الاسلام (وكان الإيمان عبارة عن أشرف أجزاء الاسلام فإذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا) قال الامام السبكي اشتهر المغيرة بالعموم والخصوص المطلق فكل إيمان اسلام ولا ينعكس ثم اخبر ان الظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الإيمان والإيمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل إيمان اسلام ولا كل اسلام إيمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدق على ذات واحدة وان تلازم في الوجود هذا في الاسلام المعتد به وقول من قال كل إيمان اسلام ولا ينعكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحريم العبارة أن يقال كل إيمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الإيمان لا يحصل مسماه الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا الا باللفظ لا يصح اهـ * (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (اما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضمير ان عائدان الى القرية (ولم يكن بالاتفاف الأهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الإيمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فيجوز الآية يشهد على صدرها بانها شئ واحد ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الإيمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لان الإيمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فنتج ان الإيمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الإيمان والبخاري وحده في التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أثبت ابن عمر فناء رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعمّر وقد تركت الغزو فقال وبالك ان الإيمان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فاما انه اختصار من الراوى أو تركها لاعتداده على الشهادة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس يدرن ما الإيمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وأن تعبدوا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا تؤدوا خمساً من المنعم اهـ قلت أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتابه في الإيمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

فهو تسليم وترك الأباء والجود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة ان الاسلام أعم والإيمان اخص فكان التصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً قال الامام السبكي اشتهر المغيرة بالعموم والخصوص المطلق فكل إيمان اسلام ولا ينعكس ثم اخبر ان الظاهر تساويهما وتلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الإيمان والإيمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل إيمان اسلام ولا كل اسلام إيمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدق على ذات واحدة وان تلازم في الوجود هذا في الاسلام المعتد به وقول من قال كل إيمان اسلام ولا ينعكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحريم العبارة أن يقال كل إيمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الإيمان لا يحصل مسماه الا بشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا الا باللفظ لا يصح اهـ * (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (اما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضمير ان عائدان الى القرية (ولم يكن بالاتفاف الأهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الإيمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فيجوز الآية يشهد على صدرها بانها شئ واحد ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الإيمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لان الإيمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فنتج ان الإيمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الإيمان والبخاري وحده في التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أثبت ابن عمر فناء رجل فقال يا عبد الله مالك تحج وتعمّر وقد تركت الغزو فقال وبالك ان الإيمان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتوا الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهادتين فاما انه اختصار من الراوى أو تركها لاعتداده على الشهادة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمس المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهادتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس يدرن ما الإيمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله وأن تعبدوا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا تؤدوا خمساً من المنعم اهـ قلت أخرجه البخاري في عشرة مواضع من كتابه في الإيمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

الخمس وفي مناقب قريش وفي المغازي وفي الادب وفي التوحيد وأخرجه مسلم في الايمان وفي الاشربة وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح أي قال صحيح والنسائي في العلم وفي الايمان وفي الصلاة وانما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصارا لهم على ما يمكنهم فعله في الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل اليه من أجل كفر مضر أو لكونه على التراخي أو لكونه لم يفرض الا في سنة تسع وفادتهم في سنة ثمان قاله عياض والارجح انه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الاوامر أقوال على ان زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة وفي السنن الكبرى للبيهقي وفي كتاب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس الحديث وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لمساأله عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل بذلك انه لا ايمان بأطن الا بالاسلام ظاهر ولا اسلام علانية الا بايمان سريرة وان الايمان والعمل قرينان الى آخر ما قاله (واما) استعمالهما على سبيل (الاختلاف) فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا في نفر من بني اسلم قدموا المدينة في سنة جدبة فأظهروا الشهادتين وكانوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتيناك بالاثقال والعيال ولم نقاتلك كما قاتلك بنو فلان يريدون الصدقة ويمنون فقال تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لم تؤمنوا اذا الايمان تصديق مع طمأنينة قلب ولكن قولوا أسلمنا (ومعناه استسلمنا في الظاهر) أي انقذنا ودخلنا في السلم وكان نظم الكلام أن يقول لا تقولوا آمنا وقولوا أسلمنا اذ لم تؤمنوا ولكن أسلمتم فعديل عنه الى هذا النظم ليغيب تكذيب دعواهم (فأراد بالايمان ههنا تصديق القلب فقط) أي مع ثقة وطمأنينة (وبالاسلام الاستسلام) أي الانقياد (ظاهر باللسان والجوارح) قال الامام أبو بكر بن الطيب في هذه الآية رد على الكرامية ومن وافقهم من المرجحة في قولهم ان الايمان اقرار باللسان فقط وقد روي البخاري على حديث سعد الازدي فقال في عنوانه اذ لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل ثم أورد الآية المذكورة وأنكر أبو طالب المسكي رحمه الله أن تكون هذه الآية من باب الاختلاف كما سيأتي بيان ذلك (وفي حديث جبريل عليه السلام لمساأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالبعث بعد الموت وبالحساب والقدر خيره وشره قال فما الاسلام فذكر ان خمس خصال) هكذا هو نص القوت ووجدني بعض نسخ الاحياء زيادة واليوم الآخر بعد قوله ورسله (فعبير بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل) فدل على اختلافهما في الحكم قال العراقي أخرجه من حديث أبي هريرة دون ذكر الحج ومسلم من حديث محمد بن زكريا أخرجه من حديث أبي هريرة دون ذكر الحج ومسلم في التفسير وفي الزكاة مختصرا ومسلم في الايمان وابن ماجه في السنة بتمامه وفي الفتن ببعضه وأبو داود في السنة والنسائي في الايمان وكذا الترمذي وأحمد والبخاري باسناد حسن وأبو عوانة في صحيحه وأخرجه مسلم أيضا عن عمر بن الخطاب ولم يخرج البخاري من طريقه لاختلاف فيه على بعض رواه أو ضحت ذلك في كتاب الجواهر المنيفة في بيان أصول أدلة مذهب الامام أبي حنيفة فراجع ان شئت ثم ان البخاري أورد في كتاب الايمان من طريق أبي حنيفة التميمي عن أبي زرعة عن أبي هريرة بلفظ الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وبقائه ورسله وأن تؤمن بالبعث قال ما الا سلام قال الاسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان والحديث وليس فيه ذكر الحج أفاد هؤلاء من الراوي بدليل مجيئه في رواية كههمس وتصحح البيت ان استطعت اليه سبيلا وقيل لانه لم يكن فرض وهو مدفوع كما تقدم ولم يذكر الصوم في رواية عطية الخراساني واقتصر في حديث أبي عامر على الصلاة والزكاة ولم يذكر في حديث ابن عباس على الشهادتين وزاد سليمان التيمي بعد ذكر الجميع الحج والاعتبار والغتسال من الجنابة واتمام الوضوء * (تنبيه) * وجه الدلالة من الحديث التطريق بين الايمان والاسلام بفعل

وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فأراد بالايمان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لمساأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب والقدر خيره وشره فقال فما الاسلام فأجاب بذكر الخصال الخمس فعبير بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

الايمن عمل القلب والاسلام عمل الجوارح فالايمن لغة التصديق مطلقا وفي الشرع التصديق والنطق
 معا فأحد هما ليس بايمن فتفسيره في الحديث الايمان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما
 (وفي حديث سعد) بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر
 من توفي منهم سنة سبع وخمسين) انه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد
 يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلم فرد عليه فأعاد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم هكذا وأورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه بخوه اه قلت أخرجه في
 الايمان والزكاة من طريق شعيب عن الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه وأخرجه عبد الرحمن بن عمر
 في كتاب الايمان من طريق يونس عن الزهري ليس فيه اعاد السؤال ولا الجواب عنه وأخرجه أحمد
 والبيهقي في مسندهم ما عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق
 صالح عن الزهري ولفظه في كتاب الايمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر
 فترك رجلا هو أحبهم الي فقال يا رسول الله مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت
 قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي فقلت مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت
 قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا سعد اني لأعطي الرجل
 وغيره أحب الي منه خشية أن يكتبه الله في النار معنى الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور
 سعد جماعة من المؤلفة شيئا من الدنيا لئلا يأسوا به يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلا في الجماعة هو
 جعيل بن سراقه الضمري المهاجري أحد أصحاب الصفة قال سعد هو أصلهم وأفضلهم في اعتقادي فلم
 يعطه وقوله لا أراه يفتح الهمزة أي أعلمه وفي رواية أبي ذر بضمها يعني أعلمه وبه جزم القرطبي في المفهم
 وكذا رواه الاسماعيلي وغيره ولم يجوز النوى في شرحه على البخاري محتجا بقوله ثم غلبني ما أعلم منه
 ولانه راجع مرارا فلو لم يكن جازما باعتقاده لما كرهه وتعقب بانه لا دلالة فيه على تعيين الفتح لجواز
 اطلاق العلم على الظن الغالب كما قاله البيضاوي وقوله أو مسلما بسكون الواو فقط ومعناه النهي عن
 القطع بايمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة لان الباطن لا يطاع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام
 الظاهر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قول سعد في جعيل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدحه
 وتوصل في الطلب لاجله ولهذا ناقشه في لفظه وقوله خشية أن يكتبه الله في النار أي لكفره اما بازتياده ان
 لم يعط ولو كونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى البخل وأما من قوى ايمانه فهو أحب الي فأكاه
 الى ايمانه ولا أخشى عليه رجوعا عن دينه ولا سوا في اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان
 والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورد هذا الحديث رواية بالمعنى والمصنف تبعه في سياقه
 (وروي أيضا انه) صلى الله عليه وسلم (سئل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال)
 أي السائل (أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام) هكذا أورده صاحب القوت وقال
 العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عبسة بالشطر الاخير قال رجل يا رسول الله أي
 الاسلام أفضل قال الايمان الحديث واسناد صحيح لكنه منقطع اه ووجدت في حاشية كتاب المغني
 مانصه علقه البخاري ووصله الحاكم في الاربعين قلت والذي في الصحيح من حديث عبد الله بن عمر سأل
 رجلا رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم
 تعرف ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله
 الحديث وأخرجه أيضا مسلم والنسائي والترمذي بالفاظ (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التدخل)
 اما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله وأبي في كل ذلك الشيخ أبو طالب المسكي الآن
 يكون على التدخل ونحن إذا كررنا كلامه على الاختصار وان كان في سياق المصنف الاتي المام به قال

وفي الحديث عن سعد أنه
 صلى الله عليه وسلم أعطى
 رجلا عطاء ولم يعط الآخر
 فقال له سعد يا رسول الله
 تركت فلانا لم تعطه وهو
 مؤمن فقال صلى الله عليه
 وسلم أو مسلم فأعاد عليه
 فأعاد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وأما التدخل
 فمأروى أيضا أنه سئل فقيل
 أي الاعمال أفضل فقال
 صلى الله عليه وسلم الاسلام
 فقال أي الاسلام أفضل
 فقال صلى الله عليه وسلم
 الايمان وهذا دليل على
 الاختلاف وعلى التدخل

٧ هنيأياض بالاصل

الايمن والاسلام اسمان بمعنى واحد وقد جعل الله ضد ههما واحدا وهو الكفر فلو لا انهما كشي واحد في الحكم والمعنى ما كان ضد ههما واحدا ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك منها قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل بعد إذ أنتم مسلمون ثم قال وعلى هذا أخبر صلى الله عليه وسلم عنهما بوصف واحد فأورد حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس وحديث ابن عباس في وفد عبد القيس ثم قال فدل على ان الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحد ههما دون صاحبه ولا يصح أحد ههما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بنفي ضد ههما ثم قال وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفي النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده واشترط للايمان الاسلام ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك ثم قال فشرط الايمان العمل والتقوى كما اشترط للأعمال الصالحة الايمان فكما ان أعمال العبد الصالحة لا تنفعه الا بايمان فكذلك لو آمن بالايمان لله عز وجل لم ينفعه الا بالأعمال الصالحة وفي وصية لقمان لابنه يا بني لا يصلح الزرع الا بالماء فكذلك لا يصلح الايمان الا بالعمل وأما تفرقة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل لماسأله عن الايمان والاسلام فان ذلك تفضيل أعمال القلوب وعقودها على ما وافق هذه المعاني التي وصفها لان تكون عقودا من تفضيل أعمال الجوارح وفيما يوجب الأفعال الظاهرة التي وصفها أن تكون علانية ان ذلك تفرق بين الاسلام والايمان في المعنى باختلاف وتضاد ليس فيه دليل انهما مختلفان في الحكم وقد يجتهدان في عبد واحد مسلم مؤمن فيكون ما ذكرناه من عقود القلب ووصف قلبه ما ذكره من العلانية ووصف ظاهره حتى الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحدا ثم قال والوجه الثاني من تأويل الخبر ان معنى قوله أو مسلم يعني به أو مستسلم فاذا جع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلما مؤمنا ومن لم يقل بهذا الذي ذكرناه فقد كفر أبابكر رضي الله عنه وجهله في قتال أهل الردة وادعى عليه انه قتل المؤمنين لان القوم قد جاؤا بعقود الايمان ولم يجحدوا أكثر الأعمال وانما أنكروا الزكاة فاستحل قتلهم ووطأه الصحابة حتى استتاب من رجع منهم وأما حديث سعد الذي ظاهره ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المسلم والمؤمن فانما فيه دليل على تقوية الايمان والاسلام في التفاضل والمقامات أي ليس هو من خصوص المؤمنين ولا أفاضلهم وكشف عن مقامه الذي خفي على سعد كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة ايمانه وكان حاملا لا يؤبه به فقال كيف أصبحت يا حارثة فنتق بوجده عن مشاهدته فقال له عرفت فالزم فهذا دليل لنا في تفضيل مقام الايمان على مقام الاسلام وان المؤمنين متفاضلون في الايمان وان تساوا في أعمال الجوارح من الاسلام وان الايمان لاحدله وان كان صحت به حدود الاسلام فاستبرر رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي آمن طوعا وعلى الذي آمن كرها وكان صلى الله عليه وسلم انما يعطى المؤلفة الرؤساء ومن لا يؤمن عاديتهم وجعده على المسلمين نحر يضال للمشركين كما أكرم الرجل بعد ما تسلم فيه فقبل له في ذلك فقال هذا أحق مطاع فأما الاتباع والسفلة من المؤلفة فلم يكن يؤثرهم بالعطاء بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم على أراذل المؤلفة وضعفائهم قات وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا ان الرجل المبهم في الحديث المذكور هو جعيل بن سرافة الضمري من المهاجرين ومن أهل الصفة ولم يكن من اتباع المؤلفة ولو كان كما قال انه من أراذل المؤلفة لم يسع سعدا رضي الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في شأنه وقوله فيه هو أعجبهم الى فتأمل ذلك ثم قال صاحب القوت فان قيل قد روي في آخر هذا الحديث في بعض الروايات ما يرد على هذا التأويل فان الرجل كان فاضلا لانه كان مستسلما وهو ان في الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم اني لاعطى قوما وامنع آخرين أكلمهم الى ما جعل الله في قلوبهم من الايمان قيل ان هذا كلام مستأنف من رسول الله صلى الله عليه وسلم افادة للقاتل لانه بعث بجوامع السكاهم وكان يسئل عن الشيء فيخبر به ويزيد عليه للبيان والهداية الذي أعطى فكانه أراد أن يخبر بتوزيع العطاء وبضروب المعطين من الناس هذا الحاجة وهذا للفضل وهذا للتأليف لان الذي

منعه كان أفضل من الذي أهطاه اذلو كان الامر كما قال هذا القائل كان الاسلام أفضل من الايمان
ولكن المسلمون أفضل من المؤمنين ولم يقل هذا أحد من العلماء لان الايمان خاص به التفاوت والمقامات
فهو مشتمل على الاسلام والا سلام داخل فيه والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقررون والصديقون
والشهداء والاسلام عمل محدود يوصف به عموم المؤمنين ويدخل فيه صاحب الكبر واليخرج منه من
فارق الكفر ووقع عليه اسم الايمان فعلى اجماعهم ان الايمان على اسقاط فهم من وهم ان لرجل كان
أفضل كيف وقدر وينا في تخصيص الايمان عن النبي صلى الله عليه وسلم أيضا نه سئل أى الاعمال
أفضل قال الاسلام ثم ساق الحديث الذي أورده المصنف ثم قال فجعل الايمان مقام في الاسلام ففي هذا
الحديث أيضا تخصيص الايمان على الاسلام لا تفرقة بينهما بمعنى قوله في وصف الرجل أو مسلم فدل على
بطلان ما تأوله القائل لان هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لا تستعمل هذا في عرف الكلام الا في
الوصف الى نقص والى الحال الادنى فافهم ذلك قلت وهذا التوجيه الذي ذكره بعيدا أيضا والاستئناف
الذي ادعاه في كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل به أحد من المحدثين وبقية الحديث الذي ذكرها
أوردها بالمعنى لا باللفظ وقد تقدم لفظ الحديث من الصحيحين وقوله لان هذه اللفظة بألف الاستفهام غير
صحيح فقد ضبط شراح الحديث انه بسكون الواو وانه للاضرب كذا قاله الزركشي وان تعقبه الدماميني بان
سبويه يرى للاضرب شرطين تقدم نفي أو نفي وإعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولا يقيم زيد
أو لا يقيم عمرو وكلاهما مستوفى في الحديث فان بعض البصريين يرون الاضرب مطلقا ثم ان الاضرب هذا ليس
بمعنى كون انكار الرجل مؤمنا بل معنى انه عن القطع بآيانه من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة كما قدمناه
ومنهم من جعل أو هذا الشك والمعنى لاراه مؤمنا أو مسلما أرشده بذلك الى حسن التعبير بعبارة سالمة
عن الخرج اذ لا ثبت فيها بأمر باطن لا يطلع عليه فتأمل ثم قال صاحب القوت وأما قوله تعالى قالت الاعراب
آمننا الآية فان هذا أيضا من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا حذر القتل وهو لاء ضعفاء المؤلفة لان
أراد لهم كانوا ينقمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ايشاره وتقدمه للمؤمنين بالعطاء عليهم فقالوا
لم تعطنا كما تعطى المؤمنين فانما مؤمنون مثلهم فأخبر بذلك عنهم وأكذبهم في دعواهم الايمان ففيه دليل
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يعطى هذا الضرب من المؤلفة وليس في الآية تفرق بين الاسلام
والايمان بدليل قوله تعالى في الآية التي بعدها بمنون عليك أن أسلموا الآية فسمى اسلامهم ايمانا لانه
عطاف بعض الكلام على بعض ورد أوله الى آخره للحنطة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثبت المن عليهم
بتقديم آخر الاسم على أوله وغاير بين اللفظين فلم يرد احداهما على الاخرى فيقول ان هذا كم للاسلام
لاتساع لسان العرب وليفيدنا فضل بيان وان الايمان والاسلام اسمان لمعنى فهو كقوله تعالى فأخبرنا من
كان فيهما من المؤمنين الآية قلت وربما هذه الآية تضادها الآية الاخرى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا
فانهم حالو كاشيا واحدا للزم اثبات شئ ونفيه في حالة واحدة وقد يجاب بان الاسلام المعبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ولنعدي الى حل عبارة
المصنف رحمه الله تعالى قال (وهو) أى وروده على سبيل التداخل (أوفق الاستعمالات في اللغة)
وفي بعض النسخ لاستعمالات اللغة وانما كان أوفق (لان الايمان عمل من الاعمال وهو أفضلها) أى
الاعمال (والاسلام هو تسليم اما بالقلب) وهو الاعتقاد الجازم (واما باللسان) وهو الاقرار (واما
بالجوارح) وهو العبادات (وأفضلها) أى تلك الثلاثة (الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا)
والى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره (والاستعمال لهما) أى للاسلام والايمان (على
سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز في اللغة) أى
ان اللغة العربية لاتساعها تجوز اطلاق كل ما ذكر في محالها (أما الاختلاف فهو ان تجعل الايمان عبارة

وهو اوفق الاستعمالات
في اللغة لان الايمان عمل
من الاعمال وهو أفضلها
والاسلام هو تسليم
بالقلب واماباللسان واما
بالجوارح وأفضلها الذي
بالقلب وهو التصديق
الذي يسمى ايمانا والاستعمال
لهما على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى
سبيل الترادف كله غير
خارج عن طريق التجوز في
اللغة أما الاختلاف فهو أن
يجعل الايمان عبارة

عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط (٢٤٠) - حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من أس غييره ببعض بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه قاطلا اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أومس لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة في خصوص

عن التصديق بالقلب فقط) أي قبول القلب وادعائه لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم من غير انقار الى نظر واستدلال وهو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال الامام أبو منصور الماتريدي (وهو موافق للغة) الا انه في اللغة عبارة عن مطلق التصديق وكونه عبارة عن تصديق بالقلب نقل عن مفهومه اللغوي (و) ان يجعل (الاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا) وهو الاستسلام والانقياد (وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم) ويتناوله (فليس من شرط حصول الاسم) من الاسماء (عموم المعنى) وشمله (لكل يمكن يمكن ان يوجد) ذلك (المعنى فيه فان من لم يسلم غيره ببعض بدنه يسمى لامسا) لغة (وان لم يستغرق) باللمس (جميع بدنه قاطلا اسم الاسلام على التسليم الظاهر) فقط (عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان) ولومن وجه (وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فان الاسلام انقياد ودخول في السلم واطهار للشهادة بالحقبة ومن ثم قال قل لم تؤمنوا فان كل ما يكون من الاقرار من غير مواطاة القلب فهو اسلام (و) كذلك على هذا الوجه (قوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد) بن أبي وقاص رضى الله عنه (أومس لانه فضل أحدهما) الذي هو الايمان (على الآخر) أي الاسلام وتقدم ذلك في سياق القوت (و يريد بالاختلاف) المذكور والذي ورد اللفظان على سبيله (تفاضل المسميين) أحدهما على الآخر وتفاوتهما في الدرجات والمقامات (وأما التداخل فوافق أيضا للغة) فانه دخول أحدهما في ضمن الآخر (وهو ان تجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) أي الانقياد الباطني (والقول والعمل جميعا) أي الانقياد الظاهري (و) تجعل (الايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه) أي قصدنا (بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان) نظر الى التصديق انقلبي (وعوم الاسلام) نظرا الى شموله (لكل) من اللسان والقلب والعمل (وعلى هذا خرج قوله) صلى الله عليه وسلم (الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصاً من الاسلام فادخله فيه) قال صاحب القوت وروى عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ان الايمان مقصور في الاسلام معناه هو في باطنه قال وأدار دائرة فقال هذا للاسلام ثم أدار في وسطه دائرة أخرى صغيرة فقال وهذا للايمان في الاسلام فاذا فعل وفعل خرج من الايمان وصار في الاسلام يريد به خرج من حقيقة الايمان وكله ولم يكن من الموصوفين الممدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لانه خرج من الاسم والمعنى حتى لا يكون مؤمنا بالله عز وجل مصداقاً لرسوله وكتبه ألا ترى الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة التي أدارها حولها فجعلها فيها لانها خالصها وقلها ومخصوصة نها ولو كان أراد به يخرج من الايمان لجعلها دائرتين منفردتين ولم يجعل احدهما وسط الاخرى (وأما استعماله على) سبيل (الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) هو الانقياد الباطني (والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم) أي يصدق عليه لغة (وكذا الايمان) يجعل عبارة عن كل منهما (ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه) أي جعله عاما (وادخال الظاهر في معناه وهو جائز) لغة (لان تسليم الظاهر) أي انقياده (بالقول والعمل) هو (ثمة تصديق الباطن وتبجته) التي تنشأ عنه (وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره) الذي هو خلاصته (على سبيل التماثل) والاتساع فيحتاج في فهمه الى هذا التقدير (فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقا له) فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فاجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه قاطلا اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أومس لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة في خصوص الايمان وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصاً من الاسلام فادخله فيه وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان

*) البحث

ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمة تصديق الباطن وتبجته وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التماثل فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقا له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فاجدنا فيها غير بيت من المسلمين

* (المبحث الثالث عن الحكم الشرعي) في الاسلام والايمن قال (وللاسلام والايمن) نظر الى الشرع (حكمان أخروي) أي يتعلق بالآخرة (ودنيوي) يتعلق بالدنيا (أما الأخروي فهو الإخراج من النار) بعد الدخول فيها (ومنع التخليد) أي البقاء أبدافها (اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان) قال العراقي إخراجهم من حديث أبي سعيد الخدري في الشفاعة وفيه اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه الحديث ولهما من حديث فيقال انما لقي فأخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة أو خردلة من إيمان لفظ البخاري فيه محاولة تعليقا من حديث أنس يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من إيمان وهو عندهما متصل بلفظ خير مكان إيمان قلت أخرجه البخاري في كتاب الإيمان من طريق هشام الدستوائي عن قتادة عن أنس بلفظ يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ثم قال قال أبو أنس حدثنا قتادة عن أنس رفعه من إيمان مكان خير وهذا التعليق قد وصله الخاكم في كتاب الاربعين له من طريق موسى ابن اسمعيل قال حدثنا أبو أنس أخرجه البخاري أيضا في التوحيد ومسلم في الإيمان والترمذي في صفة جهنم وقال حسن صحيح (وقد اختلفوا في ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الإيمان ماذا هو فن قائل يقول انه) أي الإيمان (بجرد العقد) أي مسمى الإيمان هو مجرد ما عقد عليه القلب من التصديق والقبول والاذعان لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كل واحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمه الخمر ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمان بالملائكة والكتب والرسول وبشروط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل كما هو مختار الاشاعرة وبه قال الماتريدية كما تقدمت الإشارة اليه (ومن قائل انه عقد بالقلب وشهادة باللسان) والمراد بالشهادة الاقرار وهو منقول عن الامام أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الإيمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يقر بالوحدانية وحقيقة الرسالة واذا كان مفهوم الإيمان مركبا من التصديق فيكون كل منهما كافيا للمفهوم فلا يثبت الإيمان الا بهما الا عندا العجز عن النطق باللسان فان الإيمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فهو ركن لا يتحمل السقوط أصلا والاقرار قد يتحمل وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره وقد علم من هذا ان الاقرار ركن وقيل هو شرط لاجراء أحكام الاسلام واختاره النسفي في العمدة وقيل هو صروي عن أبي حنيفة واليه ذهب الماتريدية وهو أمع الروايتين عن الاشعري قال وهذا لان ضد الإيمان الكفر وهو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يصادهما اذ لا تضاد عند تقدير المحلين * (تنبيه) والمراد من الأحكام في قولهم اجراء الأحكام أحكام الدين من الصلاة خلفه وعليه ودفنه في مقابر المسلمين وعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحو ذلك وفي شرح القاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض أي لاجراء الأحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الإيمان فانه يكفي مجرد التسليم وان لم يظهر على غيره اهـ * استطراد * تسمية بعض السلف لاما لنا الاعظم أبي حنيفة رحمه الله مرجعا كصاحب القوت وغيره وتبعه القنوي من علمائنا انما هو لتأخيره أمر صاحب الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارضاء التأخير لا بالمعاني التي نسبت للمرجئة التي هي قبائح في نفس الامر كما سيأتي بيانها وهذا لا يكون قادحا في منصب امامنا وقد ثبت ثبوتنا وانحنا واشهرانه من رؤس أهل السنة وأول من رد على القدريّة والمرجئة والطوائف الضالة يفهم ذلك من سب تركب مذهبه ومن نسب اليه الاجراء في المعنى المتقدم وبه كان يقول شيخه جاد بن أبي سلمان

(المبحث الثالث) عن الحكم الشرعي ولاسلام والايمن
حكمان أخروي ودنيوي
أما الأخروي فهو الإخراج
من النار ومنع التخليد
اذ قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يخرج من النار
من كان في قلبه مثقال ذرة
من إيمان وقد اختلفوا في
ان هذا الحكم على ماذا
يترتب وعبروا عنه بان
الإيمان ماذا هو فن قائل
انه مجرد العقد ومن قائل
يقول انه عقد بالقلب
وشهادة باللسان

وغيره من السلف ومن الغريب ما نقله القطب الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله سره في كتاب الغنية عند ذكر الفرق الغير الناجية حيث قال ومنهم القدرية وذكر أصنافهم ثم قال ومنهم الحنفية وهم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت زعم ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده جملة على ما ذكره البرهوتي في كتاب الشجرة اه قلت وهكذا نقل أبو الحسن الاشعري في مقالاته عنه وحكي عنان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه قال الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل والتسليم له والهيمسة منه وترك الاستخفاف بحقه والذي ذكره الصفار في تلخيص الادلة انه هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا قاله أبي حنيفة وفي لفظ معرفة بالقلب واقرار باللسان هكذا ذكره الحارثي في الكشف ونقل الرواية الاولى كذلك قال وأراد بالمعرفة التصديق واذا علمت ذلك فاعلم ان في كلام صاحب الغنية نظرا من وجهين * الاول مخالفته لما نقل عنه أصحابه في الايمان وأمله في الفقه الا كبر وغيره مما نسب اليه وحمل أصحاب أصحابه الى أصحابهم الى ان وصل الينا بالنقل الصحيح المعتبر من طريق صحيح لا مطعن في روايته الجلالة قدرهم ان يعزوا المشايخهم ما ليس من معتقدهم ونص مذهبهم في الايمان انه مجرد التصديق القاي دون الاقرار فانه شرط عنده لاجراء أحكام الاسلام على ما تقدم عن النسفي أو ركن على ما نقله غيره وقد صرح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعات للخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة وأهل البدعة وعلى التسليم اذا قلنا ان الايمان عنده هو المعرفة والاققرار كما نقل عنه جماعة فان المعرفة عنده هو التصديق وعلى تسليم التفريق بينهما هو أولى من ان يقال ان الايمان هو التصديق والاققرار ان التصديق النائي عن التقليد دون التحقيق مختلف في قبوله بخلاف المعرفة الناشئة عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع وأما الاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار وادقرار دون المعرفة فهو محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع * والثاني عدم المرجئة المذمومة من القدرية من أغرب ما سمع من المرجئة من القدرية تلك طائفة وأولئك أخرى فالمرجئة قالوا لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة فزعموا ان أحدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر فإن هذا الارجاء من ذلك الارجاء ثم قول امامنا مطابق لنص القرآن ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بخلاف المرجئة حيث لا يجعلون الذنوب ماعدا الكفر تحت المشيئة وبخلاف القدرية حيث يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة ومن المرجئة طائفة يقال لهم الجهمية ولهم أيضا فضاخ يأتي بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم والظاهر أن هذه العبارة في الغنية مدسوسة عليه كما جرى غيره من الأئمة ودرسوا في كتبهم ما ليس من كلامهم ومثل القطب قدس الله سره يصون مقام الامام أبي حنيفة ويناضل عنه كيف والأئمة الكبار من معاصريه كمالك وسفيان والشافعي وامامه أجدد والاوزاعي وابراهيم ابن أدهم قد أنشوا عليه وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضاعف من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته واحتياطه في أمور الدين ما هو مسطور في الكتب المطولة ومحتاجته مع جههم بن صفوان في أن الايمان هو التصديق بالقلب والاققرار باللسان وكان جههم يكتب في التصديق والزمان مشهور في الكتب وقد حكى الكعبي في مقالاته ومحمد بن شبيب عن أبي حنيفة في الايمان كلاما هو عنه يرى وكذا اجتماعه بعمر بن أبي عثمان الشمرى بكمة ومناظرته في الايمان من أكاذيب المعتزلة على أبي حنيفة لانكاره عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الاهواء حنفا عليه وحسدا وهو قد برأه الله من كل ذلك فتأمل ولنعُد الى شرح كلام المصنف قال (ومن قائل يزيد) على التصديق والاققرار (أمر ثالث وهو العمل بالاركان) أي سائر الجوارح وهذا قول الخوارج فمسمى الايمان عندهم تصديق القلب والاققرار باللسان والعمل بالجوارح فهاهنا على هذا مركبة من ثلاثة فنأخذ بشي منها فهو كافر ولذا قالوا مرتكب الذنب مطلقا كافر لانتزاع جزء المساهية والذنوب عندهم كثر كلها وتعليقهم

ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالاركان

بأنه ما عجز المراهبة مبنى على أن لا واسطة بين الإيمان والكفر ما على ما ذهب اليه المعتزلة من إثبات
الواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وإن وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال
فانهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كافر وصغير وار تكاب
الكبيرة عندهم فسق والفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثاني أن الطاعات
عند الخوارج جزء كانت فرضا أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الإيمان ثم اختلفوا فقال أبو
الهنذيل العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة
البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل * (تنبيه) * ذكر المصنف
في مفهوم الإيمان ثلاثة أقوال الأول للأشعري والثاني للحنفية والثالث للخوارج وبقي عليه قول
من قال ان مسماه التصديق باللسان فقط أي الاقرار بحقيقة مجابهة الرسول بأن يأتي بكلمتي الشهادة
وهو قول الكرامية وسيأتي للمصنف قريباً فليس عندهم من شرط كون الإيمان إيماناً وجود
التصديق والمعرفة قالوا فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والافه مؤمن مخلد في النار فليس
لهم كبير خلاف في المعنى وقبل الإيمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية وقيل هو الاقرار بشرط التصديق
والمعرفة وهو قول عبد الله بن سعيد القطان من أئمة السنة ولم يعرج المصنف على هذه الأقوال
وقال (ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث) التصديق والاقرار والعمل (فلا
خلاف في أن مستقره الجنة) باتفاق هؤلاء (وهذه درجة) من درجات ست (والدرجة الثانية أن
يوجد اثنتان وبعض الثالث) ثم يميزه بقوله (وهو القول) أي الاقرار باللسان (والعقد) القلبي
(وبعض الاعمال) القلبية (ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر) وقد اختلف في حد
الكبيرة وعدد الكبائر وأحسن ما قيل في حدها هي كل معصية تؤذي بقلة أكثر من ارتكابها بالدين
ورقة الديانة أو كل ما توضع عليه بخصوصه من الكتاب أو السنة أو ما عهد الكبائر فقد قال الشيخ أبو طالب
المكي في القوت هي أربع من أعمال القلوب والشرك والاصرار والقنوط والامن وأربع في اللسان
شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغسوس والسحر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من
الاشربة وأكل مال اليتيم وأكل الربا وهو يعلم واثنتان في الفرج الزنا والمواط واثنتان في اليد القتل
والسرقة واحدة في الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف واحدة في الجسد وهي عقوق
الوالدين وسيأتي لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب (فعند هذا قالت المعتزلة)
جهوهم (خرج هذا) الارتكاب (عن) دائرة (الإيمان ولم يدخل) في دائرة (الكفر بل اسمه الفاسق)
عندهم فارتكاب الكبيرة عندهم فسق (وهو على منزلة بين المنزلتين) ليس بمؤمن ولا كافر (وهو مخلد
في النار) ووافقهم الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلد في النار (وهو باطل لما سنذكره) بعد الدرجة
(الثالثة أن يوجد) اثنتان (التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون) الثالث أي (الاعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه) مما يتعلق بالآخرة (فقال) الشيخ (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي
(المكي) رحمه الله تعالى في كتابه قوت القلوب في الباب الثالث والثلاثين منه (العمل من الإيمان ولا
يتم دونه) وهذا يفهم من سباقه في عدة مواضع منها قوله وإن الإيمان والعمل قرينان لا يصح أحدهما
الآب الآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معاً إلا بنفي ضدهما وهو الكفر وقال في موضع آخر وقد اشترط
الله عز وجل للإيمان العمل الصالح ونفي النفع بالإيمان إلا بالعمل ووجوده وقال في موضع آخر
شرط الإيمان العمل والاعتقوى كما أن شرط الأعمال الصالحة الإيمان وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى اليوم
أكملت لكم دينكم فصارت الأعمال متعلقة بالإيمان وهما الدين المكمل وقال أيضاً في تفسير قوله تعالى
يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين وإن قولهم من أعمالهم

ونحن نكشف الغطاء
عنه ونقول من جمع بين
هذه الثلاثة فلا خلاف
في أن مستقره الجنة وهذه
درجة * والدرجة الثانية
أن يوجد اثنتان وبعض
الثالث وهو القول والعقد
وبعض الاعمال ولكن
ارتكب صاحبه كبيرة أو
بعض الكبائر فعند هذا
قالت المعتزلة خرج بهذا
عن الإيمان ولم يدخل في
الكفر بل اسمه فاسق وهو
على منزلة بين المنزلتين وهو
مخلد في النار وهذا باطل
كما سنذكره * الدرجة
الثالثة أن يوجد التصديق
بالقلب والشهادة باللسان
دون الاعمال بالخوارج
وقد اختلفوا في حكمه
فقال أبو طالب المكي
العمل بالخوارج من الإيمان
ولا يتم دونه

لأنهم منفردون بالقول دون العمل ثم قال بعد ذلك فلما أن يكون دليلا أن القول حسب هو الايمان كله وان الايمان يكون قولاً لا يحتاج الى عمل فهذا باطل (وادعى الاجماع فيه) وذلك في قوله بعد أن أورد أنرا عن علي رضي الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان فادخل أعمال الجوارح في عقود الايمان وأيضاً فإن الأمة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ما ذكر في عقود القلب في حديث جبريل عليه السلام ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الاسلام بأعمال الجوارح انه لا يسمى مؤمناً وأنه ان عمل بجميع ما وصف به الاسلام ولا يعتقد ما وصف الايمان انه لا يكون مسلماً وقد أخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم ان أمة لا تجتمع على ضلالة فهذه العبارة تشعر بدعوى الاجماع (واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه) الذي ساق الكلام لاجله (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وكقوله تعالى الا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكقوله تعالى الا من آمن وعمل صالحاً وكقوله تعالى الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين وكقوله تعالى الذين آمنوا وكانوا يتقون (اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان) أي غيره ودونه (لأن نفس الايمان) أي من ماهيته (والا فيكون العمل من المعاد) أي المسكرر وهذا نقض مطلوبه الذي هو اثبات كون العمل من الايمان وأنه لا يتم بدونه (والعجب) منه (انه ادعى الاجماع) أي اجماع الأمة (في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم) ونصه أن الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصح ان لا يوجد ان معا الانقيض ضد هما وهو الكفر كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يكفر أحد الا بحدوثه بما أقربه) ونص القوت بالبحرود ما أقربه وفي بعض نسخ الاحياء الابد بعد بحروده لما أقربه قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث أبي سعيد بلفظ لن يخرج أحد من الايمان الا بحدوثه ما دخل فيه واسناده ضعيف اه قلت وهكذا هو في الجامع الكبير للسيوطي والحد والجود يقال فيما ينكر باللسان لا بالقلب (وينكر على المعتزلة قولهم بالتقليد في النار بسبب الكائن) ونصه وجب جميع ما شرعناه وذكرناه عن السلف الصالح يبطل قول المرجئة والكرامة والاباضية ويدحض دعواهم في أن الايمان قول أو معرفة أو عقد بلا عمل وهو رد على القائلين بالمنزلة بين المنزلتين الذين يقولون مؤمن وفاسق وكافر فلا يجعلون الفاسق مؤمناً وهو رد على الحشوية والحزمية والقطعية والحرورية أصناف من الخوارج يقولون من أتى كبيرة خرج من الايمان وان أهل الكائن كفار يحمل قتلهم وقد ابتلينا بطائفتين مبتدعتين متضادتين في المقالة المرجئة والمعتزلة قالت المرجئة ان الموحدين لا يدخلون النار وان عملوا الكائن والفسوق لان ذلك لا ينقص ايمانهم وقالت المعتزلة الفاسق ليس بمؤمن وان مات على صغيرة من الصغائر من غير توبة دخل النار لاجل حاله ولم يخرج منها خالداً مع الكفار ونقول ان الصواب في ذلك أن الفاسق مؤمن لا يخرج منه فسقه من الايمان وحكمه ولكن لا ندخله في المؤمنين حقاً في الصديقين والشهداء وان أهل الكائن قد استوجبوا الوعيد ودخلوا النار وجاز أن يعفو الله عنهم بكرمه ويسمى لهم بحروده الى آخر ما قاله ثم قال المصنف (والقائل بهذا) أي بما تقدم (قائل بنفس مذهب المعتزلة) ووارد على معتقدهم (اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال) من غير أن يأتي بعمل (فهل هو في الجنة) أم لا (فلا بد أن يقول) قائل هذا القول (نعم) هو في الجنة اذ وجد عنده معنى الايمان (و) لا يخفى ان (فيه حكماً بوجود الايمان دون وجود العمل فنزيد ونقول لو بقى حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتر كهاتم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد في النار) الاولى لترك العمل والثانية لارتكاب الكبيرة (فان قال نعم) يخلد فيها (فهو مراد المعتزلة وان قال لا) يخلد فيها كما هو مذهب أهل السنة (فهو تصريح بان العمل ليس ركناً من نفس الايمان) أي من ماهيته بحيث ينتفى بانتفائه (ولا شرطاً في وجوده) أي الايمان كما قاله بعض

وادعى الاجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان لأن نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر أحد الا بعد بحروده لما أقربه وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكائن والقائل بهذا قائل بنفس مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فنزيد ونقول لو بقى حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتر كهاتم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد في النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركناً من نفس الايمان ولا شرطاً في وجوده

ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فنقول فاضبط تلك المدة وماعد تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وما عدد الكثر التي يتركها يبطل الايمان (٢٤٥) وهذا لا يمكن التحكم بتقديره

ولم يصير اليه صائر أصلاً
* الدرجة الرابعة أن يوجد
التصديق بالقلب قبل أن
ينطق باللسان أو يشتغل
بالاعمال ومات فهل يقول
مات مؤمناً بينه وبين الله
تعالى وهذا مما اختلف فيه
ومن شرط القول لتمام
الايمان يقول هذا مات قبل
الايمان وهو فاسد اذ قال
صلى الله عليه وسلم يخرج
من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان
وهذا قلبه طافح بالايمان
فكيف يخلد في النار ولم
يشترط في حديث جبرائيل
عليه السلام للايمان الا
التصديق بالله تعالى
وملائكته وكتبه واليوم
الآخر كما سبق * الدرجة
الخامسة أن يصدق بالقلب
ويساعده من العمر مهلة
النطق بكلمتي الشهادة
وعلم وجوبها ولكنه لم
ينطق بها فليست له مهلة
امتناعه عن النطق
كامتناعه عن الصلاة ونقول
هو مؤمن غير مخلص في النار
والايمان هو التصديق
المحض واللسان ترجمان
الايمان فلا بد أن يكون
الايمان موجوداً بتمامه
قبل اللسان حتى يترجمه
اللسان وهذا هو الاظهر
اذلا مستند الاتباع موجب

الابتدعة (ولا في استحقاق الجنة به) كما قاله المرجحة (وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية) والطاعات البدنية اذا يقال له (فاضبط تلك المدة) التي وصفها بالطول (وما عدد تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وما عدد الكثر التي يتركها يبطل الايمان) وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصير اليه صائر أصلاً أي لم يذهب اليه ذاهب مطلقاً (الدرجة الرابعة) من الدرجات الست (أن يوجد التصديق بالقلب) وهو اذعانه لما كشفه (قبل أن ينطق باللسان) اقراراً وشهادة (أو يشتغل بالاعمال) الشرعية (ومات) وفي بعض النسخ فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال مات (فهل نقول) فيه انه (مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلبي كاف في مفهوم الايمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أي جعل الاقرار شرطاً (لتمام الايمان) لا لاجزاء الاحكام (يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد) لا ينفذ اليه (اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الخروج وفي رواية الاصيلي وأبي الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل رفع على الوجهين فالرفع على الاول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولاحتقار جلة صلته والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملائ (بالايمان فكيف يخلد في النار وأيضاً) لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام (المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان) (للايمان الا التصديق) بان يؤمن (بأنه تعالى وملائكته) وكتبه ورسوله (واليوم الآخر) وبالبعث والحساب والقدر خيره وشره (كما سبق) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبها) أي السكنتين (ولكنه لم ينطق بها) بلسانه لا سراً ولا علاناً (فيجتمل أن يجعل امتناعه عن النطق) بها (كامتناعه عن الصلاة) بعد حلول وقتها وعلمه بوجودها (ونقول هو مؤمن غير مخلص في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) ترجمانها (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجوداً بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند الاتباع موجب اللفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجب أصل الوضع العربي (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقيد أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوده كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكوت والسكوت جناس * (تنبيه) قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تليها نبوت ايمان فرعون وهي مشكلة شديدة الاختلاف والتصادم ومن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعتهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكر ذلك لانه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب جل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه انظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوئي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى فانهما أنكرتا أن يكون القول بايمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ محيي الدين

اللفاظ ووضع اللسان أن الايمان هو عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب

فاحتلجوا الى التأويل المذكور ان صرح وأنت خير بان كلام الشيخ في فتوحاته وفصوصه اذا جمع يحيى
أكثر من عشرة أوراق ومثل هذا لا يحتمل الدس وقد ألف الناس في هذه المسئلة قديما وحديثا وهم
في طرفي نقيض بل قال الامام أبو بكر الباقلاني ان قبول ايمانه هو الاقوى من حيث الاستدلال وقال الشيخ
ابن حجر الماسكي في التحفة انه لا قطع على عدمه بل يظهر الآتية وجوده ثم قال وبما تقرر علم خطأ من كفر
القائلين باسلام فرعون لاننا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضروري وان فرض انه مجمع
عليه اه وقال القائلون به انه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الايمان والنطق بالشهادتين عدم دخول
النار ولا عدم التعذيب بها وانما اللازم عدم الخلود في النار فتكمل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يخلد
في النار وان دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها
بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد ولهم في ذلك كلام كثير ومن شنع على الشيخ يحيى الدين بذلك
ابن المقرئ صاحب الارشاد والحافظ ابن حجر وتلميذه البقاعي ومن المتأخرين ملا علي القاري من الخنفية
ومن ذهب الى تأييد كلامه شراح الفصوص الجندى والكارزوني والقيصري والجلبي وعلى المهاجمي
والجلال الدواني وعبد الله الرومي ولا يكارزوني كتاب بالفارسية سماه الجانب الغربي والجلبي وعلى المهاجمي
ما اعترض به على كلامه منها هذه المسئلة وقد نقله الى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرزنجي
رحمه الله تعالى وسماه الجاذب الغيبي وكان ممن يصرح بايمانه واقد حكى لي بعض من أثق به من السادة
أن الامام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باغتر الحضرمي حين وفد الى المدينة على سأكنها أفضل الصلاة
والسلام فافوض مع المذكور في هذه المسئلة وان عدم ايمانه مما أجمع عليه وطال بينهما الكلام الى
ان انفصلا من غير مرام فلما أصبح لقيه فأول ما فاتحه به الى ان قال له السلام عليك يا أخا فرعون فتغصص
السيد جدا وانحرف مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك وشكاه عند بعض الناس فلاموه فاعتذر
لهم أني ما قلت شططا هو يقول بايمان فرعون وبشبهته والمؤمنون اخوة فلم يتأذ من أخوة فرعون
وهو مؤمن عنده فانقطعوا (وقال قائلون القول) أي النطق اللساني بالشهادتين (ركن) من الايمان
(اذ ليس كلنا الشهادة اخبارا عن القلب) أي عما في القلب (بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة
والترزام والاؤل أظهر) أي كونه اخبارا عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه ومن ذهب الى هذا
القول الكرامية ومن وافقهم جعلوا القول ركنا في مفهوم الايمان فلا ثبت الايمان الابيه (وقد غلغلي هذا)
أي فيمن صدق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (طائفة المرجئة) من طوائف
المتدعة الذين من فضائحهم قولهم انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفخ مع الكفر طاعة (فقالوا هذا
لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي فلا يدخل النار) لما تقدم من زعمهم ان المعصية لا تضر مع
الايمان وهذا قد وجد الايمان غير انه عصي بامتناعه عن النطق (وسنبطل ذلك عليهم) قريبا (الدرجة
السادسة أن يقول بلسانه) كلتي الشهادة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ولكن لم يصدق)
بما جاء به الرسول (بقلمه) أي لم يستقر ذلك التصديق بقلبه (فلان شك في ان هذا في حكم الآخرة من
الكفار وانه يخلد في النار) لانه قد عدم مسمى الايمان الذي هو التصديق (ولان شك في انه) أي المذكور
(في حكم الدنيا التي تتعلق بالآخرة) والخلفاء والمالوك (والولاة) للامر من طرف الآخرة بعد (من) جملة
(المسلمين) لانه ليس لهم الا الظواهر والتصديق بحقه القلب (لان قلبه) الذي هو محل التصديق (لا يطالع
عليه) لانه أمر غيب عنا وما كلفنا باطلاعه وانما الحكم عليه بالامارات (وعليها أن نطق به) احسانا
(انه ما قاله) أي القول المذكور من اداء الشهادتين (بلسانه الا وهو منطوق عليه في قلبه) وهذا ظاهر
(وانما شك في أمر ثالث وهو الحكم الديني في ما بينه وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له في الحال) الذي هو
فيه (قريب مسلم) ممن يرثه (ثم يصدق) أي يأتي بالتصديق (بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي) أهل العلم

وقال فائس لون القول
ركن اذ ليس كلنا الشهادة
اخبارا عن القلب بل
هو انشاء عقد آخر
وابتداء شهادة والترزام
والاول أظهر وقد غلغلي
هذا طائفة المرجئة فقالوا
هذا لا يدخل النار أصلا
وقالوا ان المؤمن وان عصي
فلا يدخل النار وسنبطل
ذلك عليهم * الدرجة
السادسة أن يقول بلسانه
لا اله الا الله محمد رسول الله
ولكن لم يصدق بقلبه فلا
نشكل في ان هذا في حكم
الآخرة من الكفار وانه
يخلد في النار ولا نشك في انه
في حكم الدنيا الذي يتعلق
بالآخرة والولاة من المسلمين
لان قلبه لا يطالع عليه وعليها
ان نطق به انه ما قاله بلسانه
الا وهو منطوق عليه في قلبه
وانما شك في أمر ثالث
وهو الحكم الديني في ما
بينه وبين الله تعالى وذلك
بان يموت له في الحال قريب
مسلم ثم يصدق بعد ذلك
بقلبه ثم يستفتي

و يقول كنت غير مصدق

بالقلب حالة الموت والميراث

الآن في يدي فهل يحل لي

بينى وبين الله تعالى أو نكح

مسلمة ثم صدق بقلبه هل

تلزمه إعادة النكاح هذا

محل نظر فيحتمل أن يقال

أحكام الدنيا منوطه بالقول

الظاهر ظاهرا وباطنا

ويحتمل أن يقال تناسط

بالظاهر في حق غيره لأن

باطنه غير ظاهر لغيره

وباطنه ظاهر له في نفسه

بينه وبين الله تعالى والظاهر

والعلم عند الله تعالى أنه

لا يحل له ذلك الميراث

ويلزم إعادة النكاح ولذلك

كان حذيفة رضى الله عنه

لا يحضر جنازة من يموت

من المنافقين وعمر رضى

الله عنه كان يرعى ذلك منه

فلا يحضر إذا لم يحضر حذيفة

رضى الله عنه والصلاة فعل

ظاهر في الدنيا وإن كان من

العبادات والتسوق عن

الحرام أيضا من جملة ما يجب

لله كالصلاة لقوله صلى الله

عليه وسلم طاب الحلال

فريضته بعد الفريضة وليس

هذا مناقضا لقولنا إن

الارث حكم الاسلام وهو

الاستسلام بل الاستسلام

التام هو ما يشتمل الظاهر

والباطن وهذه مباحث

فقهية طنية تبني على ظواهر

الالفاظ والعمومات

والاقيسة فلا ينبغي أن ينظر

القاصر في العلوم أن المطالب

في العلوم والمراسم في العلوم

في حادثته (و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت) أي موت ذلك القريب الذي ووثته وإنما كنت مسلما باللسان فقط (والميراث الآن في يدي فهل يحل لي) أخذه والتصرف فيه (بينى وبين الله) أم لا (أو نكح مسلمة) وهو يتستر بالاسلام (ثم يصدق) أي يحل التصديق في قلبه (هل تلزمه إعادة النكاح) أم لا (هذا محل النظر) ومثار التأمل (فيحتمل أن يقال) في الجواب (أحكام الدنيا منوطه) أي معقولة (بالقول الظاهر) الذي هو النطق بالشهادتين وعليه يترتب الحكم (ظاهرا وباطنا) فعلى هذا له أخذ الميراث وبقاء المسلمة على النكاح الأول بالنظر إلى الدنيا والنظر إلى الآخرة (ويحتمل أن يقال) إنما (يناط بالظاهر) إذا أفتى (في حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره) محبوب عنه (و) أن (باطنه ظاهر له في نفسه) يدرك ما انطوت عليه (بينه وبين الله تعالى والظاهر) في المقام وإن كان الأول ظاهرا كذلك (والعلم عند الله تعالى) أي به هذه الجملة تبركوا تبريا من علمه إلى علم الله تعالى أي علمه محيط بكل شئ وهذا نظير ما يقول المفتي في آخر جوابه والله أعلم فبكل علمه إلى علم الله تعالى ويتبرأ من أن يقول في دين الله ما ليس مطابقا لما هو في نفس الامر (أنه لا يحل له) أخذ (ذلك الميراث) لأنه لم يأخذه بحق القرابة في الحقيقة ولا توارث مع اختلاف الملل (ويلزمه إعادة النكاح) وتجديدها هذا ما اقتضاه التقوى والأول ما أجازه الفتوى (ولذلك كان حذيفة) بن اليمان العنسي حليف بنى عبد الاشهل (رضى الله عنه) من خيار الصحابة وزهادهم وله فتوحات مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوما (لا يحضر) الصلاة على (جنازة من مات من المنافقين) وكان قد أعطى علمهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصة (وعمر) بن الخطاب (رضى الله عنه) مع جلالة قدره (كان يرعى ذلك فلا يحضر) جنازة (من مات بالدينونة) إذا لم يحضر حذيفة رضى الله عنه خشية أن يكون منافقا (والصلاة) على الجنازة (فعل ظاهر في الدنيا وإن كان من العبادات والتسوق عن الحرام) والشبهات (أيضا من جملة ما يجب لله كالصلاة) أي حكمه حكمكمها فان قيل الاسلام هو الانقياد للظاهر كما سبق والرجل المذكور قد ثبت له ذلك فيجوز الميراث نظرا إلى الظاهر وليس هو من أحكام الايمان فيكون مناقضا لقول الفقهاء الارث حكم الاسلام والجواب ما أشار إليه المصنف بقوله (وليس هذا) الذي أوردناه (مناقضا) ومخالفا (لقولنا) معاشرة الفقهاء (أن الارث حكم الاسلام وهو) أي الاسلام (استسلام) وانقياد للظاهر (بل الاستسلام التام) المعتمد عندهم (ما يشتمل الظاهر و) يع (الباطن) فهذه الملاحظة إذا خالف الباطن الظاهر وعمل بهذه المخالفة تشبها بالظاهر يكون مؤاخذا عند الله تعالى (وهذه مباحث فقهية طنية) وليس في كلها ما يجب القطع به لأنها (تبني على ظواهر الالفاظ) وما توجه بحسب الوضع اللغوي (و) على (العمومات) الواردة في الصبغ من الاشتراك في الصفات (و) على (الاقيسة) بأنواعها والقياس عند أهل الأصول الحاق معلوم بمعلوم في حكمه لمساواة الأول للثاني في علة حكمه (فلا ينبغي أن ينظر القاصد) للتخصيل (القاصر في العلوم) عن درجة أهل التحقيق والنظرو بين القاصد والقاصر جناس (أن المطلوب فيه القطع) والجزم على اليقين (من حيث جرت العادة) واطردت (بإرادته) في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع (لأن الكلام فيه عن مسائل اعتقادية وهي لا تثبت إلا بالآثار القطعية) (فأفح من نظر إلى العادات) المألوفة (والمراسم) الظاهرية (في العلوم) وهنأ مسائل مهمة ينبغي التنبيه عليها منها اتفق القائلون بعدم اعتبار الأقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقد أنه متى طوبى به أتى به فان طوبى به ولم يقر فهو كفر عناد وبهذا فسروا ترك العناد وقالوا هو شرط ومنه على القول بأن مسمى الايمان التصديق بالقلب كما هو قول الأشعري والماتريدي أو بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية فقد ضم اليه في تحقق الايمان أمور الإخلال به بالإيمان اتفاقا كترك كل من سجد للصائم وقتل نبي أو استخفاف به وبالمخف والكعبة وكذا مخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وانكاره بعد العلم بأنه مجمع عليه وقيد الامام

فيه القطع من حيث جرت العادة بإرادته في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فإفح من نظر إلى العادات والمراسم في العلوم

النزوى انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص وبشرك في معرفته الخاص والعام لا كانكار ان لبنت
 الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى عن العوام كذا نقله
 ابن حجر في الخفة وقال ابن الهمام ظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحد فانهم لم يشترطوا فيه سوى القطع
 في الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم المنكر بشوته قطعا لان مناط التكفير عند ذلك يكون أما إذا لم يعلم فلا
 الا أن يذكره أهل العلم ذلك فيلج ويتبادى اهـ ومما لا يعرفه الاخواص من المجمع عليه حمة نكاح
 المعتدة للغير ومالم تثبت أو منكره تأويل غير قطعي البطلان أو بعد عن العلامة بحيث يخفى عليه ذلك قال
 الاسفرايني فاذا وجد شيء من الاختلاف السابق ذكره اذ لنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود
 من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان لانه جع للضدين قال ابن الهمام ولا يخفى ان بعض
 هذه الامور التي تعمد بها كفر قد توجد وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف
 الايمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان وبالله التوفيق ومنها المقطوع
 به في تحقيق معنى الايمان أمور الاول انه وضع الهوى من عقائد وأعمال أمر الله به عباده اعتقادا وعجلا
 ورتب على فعله لازما لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد وعلى تركه ضده وهو
 شقاوة الابد وهذا الضد لازم الكفر شرعا والامر الثاني ان التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم
 من الوحدانية وغيرها اذا كان على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه * والامر الثالث انه قد اعتبر في
 ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنيبائه وكتبه وبيته وكالانقياد الى قبول
 أو امره ونواهيه الذي هو معنى الاسلام وقد اتفق الأشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه
 لا ايمان يعتبر بلا اسلام ولا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر فيمكن اعتبار هذه
 الامور التصديقية والاقرار وعدم الاختلال بما ذكرنا أجزاء مفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذي
 هو ما شاء تعالى من خير بلا انقضاء عند انتفاءها لانتفاء الايمان بانتفاء أجزائه وان وجد جزءه الذي هو
 التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق الى مجموع أمور اعتبرت جللتها
 ووضع بارزها بالفظ الايمان التصديق جزء منها قال ابن الهمام ولا بأس بهذا القول وان كان المختار
 خلافه فاننا طمعون بانه لم يبق على حاله الاول قد اعتبر الايمان شرعا تصديقا خاصا وهو ما يكون بأمر وخاصة
 واعتبر فيه أيضا شرعا أن يكون بالغاحد العلم والافعال لجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان
 الموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد وهو في اللغة أعم من ذلك ويمكن
 اعتبار هذه الامور المذكورة شروطا لاعتباره شرعا فينتفي أيضا لانتفاءها مع وجود التصديق بمحلية
 القلب واللسان اذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم
 الشرعي فقط دون ملزومه وهو الايمان فينتفي عند انتفاءها مع قيام ملزومه وهو الايمان لان الفرض ان
 عند انتفاءها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر فيثبت ملزومه وهو الكفر وبالله التوفيق ومنها ان
 الاستدلال الذي به يكتسب التصديق القلبي ليس شرطا لعمدة الايمان على المختار حتى صحوا ايمان المقلد
 ومنعه المعتزلة ونقل عن أبي الحسن الأشعري وقال أبو القاسم القشيري هو افتراء عليه وقل أن يرى مقلد
 في الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث على وجوده وصفاته والتقليد
 مثلا أن يسمع الناس يقولون ان الخالق باخلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك
 له فيجزم بذلك لجزمه بصفته ادراك هؤلاء تحسبنا الظن بهم ونعظم الشأنهم عن الخطأ فاذا حصل ذلك
 جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال على حصول
 ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصبا
 بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط وجوبه الذي هو وسيلة اذ

لا معنى لاستحصال المقصود بالسبيلة بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه بترك الاستدلال فان صح فبسبب ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم فان فيه حفظه ومما يدل ايضا على قيام المقلد بالواجب من الايمان ان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من الجحيم تحت السيف ولا تبال استدلال أولو اقامة بعضهم بعضا بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره ونحو ذلك عليهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها وباللغة التوفيق ومنها اختلافوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول أو تمامه على قول آخر هو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقبل بالاول وهو مدفوع أولا بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وسلم وما جاءه كما أخبر عنهم سبحانه بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وثانيا الايمان مكلف به والتكليف انما يقع بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة بأن يشاهد كلاما من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وقال امام الحرمين في الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم وكلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد واليه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الاشعري في معناه فقال مرة هو المعرفة بوجوده والاهيته وقدمه وقال مرة هو قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارادته الباقلا في فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقتوال أجدر منه بالمعارف والعلوم اه قال ابن الهمام وظاهر عبارة الاشعري في هذا السياق ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه ويحتمل ان الايمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسي فيكون كل منهما ماركا من الايمان فلا بد في تحقيق الايمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النسبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف وهذا الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس وبه عبر المصنف في كلامه على الايمان والاسلام وانما قلنا انه لا بد مع المعرفة من الامر الآخر وهو الاستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه ومع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق بظاهر التكليف به نحو قوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله والمراد ان كسبه بفعل أسبابه من القصد الى النظر في الامر على الوجه المؤدى الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعا من غير ترتيب مقدمات احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسب قال السعد في شرح المقاصد اعلم أن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الأسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الخواص وما أشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى المنكأ بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أعني كون المنكأ صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب قال ابن الهمام وفيه نظر بل اذا حصل كذلك دفعا كفي ضم ذلك الامر الآخر من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف السكأن لتعاطي أسباب العلم انما هو ان لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله وباللغة التوفيق ومنها ان الاظهر ان التصديق قول للنفس غير المعرفة لان المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف المقابل

لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الايمان وثبوت اعتبارهما له بهذا الوجه على انه ما حُرِّجَ ان المفهوم شرعا أو شرطان لاعتباره لاجراء أحكامه شرعا والثاني هو الوجه اذ في الاول يلزم نقل الايمان من المعنى اللغوي الى معنى آخر شرعي وهو بلا دليل يقتضي وقوعه منتفلا عنه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثرت الجواب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه دون استفسار عن معناه وان وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الايمان وعدم تحقق الايمان بدون المعرفة والاستسلام لا يستلزم جزيته المفهومه شرعا لجواز أن يكونا شرطين للايمان شرعا وحقيقته التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوي واذا تقرر ذلك ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما مع الكفر الذي هو ضد الايمان والله أعلم ثم عاد المصنف الى ما سبق الوعد به آتينا من رد شبهة المعتزلة والجهمية وقال (فان قلت فاشبهة المعتزلة والمرجئة) والفرقتان من فحول المنتكسين وما لم يعرف أصل ما تعلقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وتميز الباطل من الحق ولذا قال (وما حجة بطلان قولهم) فبينوا لنا ذلك فأشار الى الجواب بقوله (فأقول شبهتهم) وأصل الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه اذا حقق النظر فيه ذهب أي فالذي تمسكوا به (عمومات) وردت في أي من (القرآن أما المرجئة) فانهم (قالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصي) بناء على ان المعصية لا تضر الايمان كما ان الكفر لا تنفع معه طاعة وجعله أصلا من أصولهم ثم بنوا عليه قواعدهم نظرا (لقوله عز وجل) في سورة الجن (فن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا) أي نقصا على طريق الظلم (ولارهما) أي عسرة وكلفة (لقوله عز وجل) والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون أي المواد دون الله بحسن اخلاصهم ووجه الدلالة قصر من اتصف بالايمان على الصديقين (لقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج) أي جماعة (سألهم خزنتها) جمع خازن والمراد الملائكة الموكلون بها (الى قوله فكذبنا) وهو قوله تعالى ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا (وقلنا مائزل الله من شيء) ان أنتم الا في ضلال كبير قال القاضي وفي قوله ألم يأتكم نذير توبخ وتبكيه وقوله فكذبنا أي كذبنا الرسل وأفرطنا في التكذيب حتى منعنا النبوة والازسال رأسا وبالغنا في نسبتهم الى الضلال (ووجه الدلالة ان) قوله كلما ألقى عام) مستغرق لجميع من ألقى (فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مكذبا) كما هو ظاهر (لقوله) تعالى (لا يصلاها) أي لا يجرد حرها أولا يلزمها مقاسيا شدتها (الا الاشقي) الكافر فان الفاسق وان دخلها لم يلزمها ولذلك كان أشقى ووصفه بقوله (الذي كذب وتولى وهذا) فيه (حصر) أي الذي كذب الرسل بما جاؤا به من عند الله تعالى وأعرض عنهم هو الذي يصلاها لا غير (واثبت ونفي) ولو قال ونفي واثبات اصح أيضا (لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون) أي من خوف يوم القيامة قالوا (والايمان رأس الحسنات ولقوله تعالى) والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس (والله يحب المحسنين وقال) الله تعالى انما انضيع أجر من أحسن عملا) فهذه سبع آيات تمسك بعموماتها المرجئة (ولا حجة لهم في ذلك) كله (فانه حيث ذكر الايمان في هذه الآيات) وهي الآية الاولى والتي بعدها جاء فيها ذكر الايمان تصریحا وأما في الاخيرة والثلاث قبلها فتلويحا فانما (أريد به الايمان مع العمل) بالاوكان وهو شرط كماله (اذ) قد (بيننا) آتينا (أن الايمان قد يطلق و يراد به الاسلام وهو) الاستسلام الباطن الذي هو عبارة عن (الموافقة بالقلب) تصديقا (والقول) نطقا (والعمل) أداء (ودليل هذا التأويل) الذي صرنا اليه من أن المراد بالايمان هو الاسلام الباطن (أخبار كثيرة) صح ورودها (في معاقبة العصاة) والمذنبين (و) أخبار أخرى في (مقادير العقاب) مما يتلى في كتب أهل السنة متونا وشروحا (و) من أدلة ذلك أيضا (قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

والمرجئة وما حجة بطلان قوله) ثم فأقول شبهتهم (عمومات القرآن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان أتى بكل المعاصي لقوله عز وجل فن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا) ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون الآية ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقلنا مائزل الله من شيء فقله كلما ألقى فيها فوج عام فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مكذبا ولقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وهذا حصر واثبات ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون فالإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقال تعالى انما انضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان في هذه الآيات أريد به الايمان في هذه الآيات أريد به الايمان مع العمل اذ بينا أن الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل أخبار كثيرة في معاقبة العصاة ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

من كان في قلبه مثقال

ذرة من الايمان فكيف يخرج اذا لم يدخل
يخرج اذا لم يدخل ومن
القرآن قوله تعالى ان الله
لا يغفر أن يشرك به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء
والاستثناء بالمشيئة يدل على
الانقسام وقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدين فيها وتخصيصه
بالكفر تحكيم وقوله تعالى
ألان الظالمين في عذاب
مقيم وقال تعالى ومن جاء
بالسنة فكذب وجوههم
في النار فهذه العمومات في
معارضة عمومهم ولا بد من
تسليط التخصيص والتأويل
على الجانبين لان الاخبار
مصرحة بان العصاة يعذبون
بل قوله تعالى وان منكم
الاواردها كالصريح في
أن ذلك لا بد منه لا يمكن
لا يخلو مؤمن من غن ذنب
يرتكبه وقوله تعالى لا يصلاها
الا الاشقي الذي كذب
وقول أراد به من جماعة
مخصوصين أو أراد بالاشقي
شخصا معينا أيضا وقوله
تعالى كلما ألقى فيها فوج
سألهم خزنتها أي فوج
من الكفار وتخصيص
العمومات قريب ومن هذه
الآية وقع للاشقي وطائفة
من المتكلمين انكار صريح
العموم وان هذه الالفاظ
يتوقف فيها الى ظهور
قرينة تدل على معناها أو ما
المعتزلة فسبهم قوله تعالى
واني لغفار لمن تاب وآمن

من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) وقد تقدم الكلام عليه مرارا فكيف يخرج اذا لم يدخل
أي كيف يتصور الخروج من شيء الا بعد الدخول فيه أو الإخراج الابعد الدخول على اختلاف
الروايتين (و) دليله من القرآن (قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به) أي يكفر به ولو بتكذيب
نبيه لان من جحد نبوة الرسول عليه السلام مثلا فهو كافر ولو لم يجعل مع الله الها آخر والمغفرة منتفية
عنه باختلاف (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فصيروا دون الشرك تحت امكان المغفرة فن مات على
التوحيد غير مخلد في النار وان ارتكب من الكبائر غير الشرك ما عساه أن يرتكب (والاستثناء بالمشيئة
يدل على الانقسام) الى كبيرة وصغيرة وفيه تجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبات الكبيرة
أم لا لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله
في تجوز العقاب على الصغيرة (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا
وتخصيصه بالكفر تحكيم) بلا دليل (و) مثله (قوله تعالى الان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى
ومن جاء بالسنة فكذب وجوههم في النار) والمراد بالسنة في مقابلة الحسنة أعم من أن تكون
صغيرة أو كبيرة (فهذه العمومات) الواردة في الآتي السابقة (في معارضة) أي مقابلة (عموماتهم) التي
تمسكوا بها (ولا بد من تسليط التخصيص) في تلك العمومات فانه ما من عام الا وقد خص (و) لا بد
من (التأويل على الجانبين لان الاخبار) الصحيحة (مصرحة بأن العصاة يعذبون) على قدر ذنوبهم
منها ما أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أنس رفعه ليصين أقواما سفع بذنوب أصابوها ويأتي
للمصنف ذكر عدة أحاديث في تعذيب العصاة في آخر الكتاب عند ذكر الموت تنكلم عليها ان شاء
الله تعالى (بل قوله تعالى وان منكم الا واردها) كان على ربك حتما مقضيا (كالصريح في ان ذلك)
أي الورود (لا بد منه للكل اذ لا يخلو مؤمن من ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط هو ورود
النار للكل أحد وهذا فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم نجبي الذين اتقوا ونذر
الظالمين فيها جثثا وبعضهم فسر الورود بالسجود كما في حديث جابر رفعه وزاد لا يبقى بر ولا فاجر الا
دخلها فتسكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان النار لضيحا من بردهم ثم نجبي
الذين اتقوا الآية رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي
 وغيرهم وهو حسن (و) أمما تمسكوا به من (قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى) فانما
(أراد به) أي بالاشقي (من جماعة مخصوصين) فانه صيغة أفعال التفضيل (اذ أراد بالاشقي شخصا
معينا أيضا) هو أمية بن خلف كما يطهم من سياق البغوي (و) أمما تقدم من الاستدلال (من قوله
تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها) فان المراد منه (أي فوج من الكفار) وفي تفسير القاضي
جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا ينكر (ومن هذه الآية) أي التي ذكرت (وقع
للاشقي) الامام أبي الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صريح العموم) مطلقا (وان هذه
الالفاظ) التي وردت بالعموم (يتوقف فيها الى أن ترد قرينة تدل على معناها) قال صاحب المصباح
اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم
اذا اقتضاه اللفظ ترك التفضيل الى الاجال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف اليها من قرائن
الاحوال قال القطب الشيرازي فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه زاد ما عليه
فيقال متى مالان زيادتها تؤدي بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الاعم الى معنى عام كما ينقل المعنى وبغيره
اذا دخلت على ان وأخواتها ولما فرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها
شرع في ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فسبهم) التي وقعوا فيها في تأسيس
أصلهم الذي يابيه بنو امية منهم وتمسكوا بآي من القرآن منها (قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن

وعمل صالحا ثم اهتدى و) كذا (قوله تعالى والعصران الانسان لفي خسر الا الذين وعملوا الصالحات و) كذا (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم و) كذا (كل آية ذكر الله عز وجل العمل الصالح مقر ونا فيها بالايمان) فانها متمسكهم في جعلهم الاعمال شرطا في صحة الايمان كما ان قوله ومن يعص الله (وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) متمسكهم في تخليد صاحب الكبيرة في النار (وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فينبغي أن تبقى له مشيئة في مغفرة ماسوي الشرك) قال ملا على في شرح الفقه الاكبر ذهب بعض المعترلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى يتنعم عقلا بل بمعنى انه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تحتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجس الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الشكل ملة واحدة في الحكم أو الى أفراد القائمة من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاتحاد بالاتحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم كذا في شرح العقائد فيكون التقدير على التقدير الأول ان تحتنبوا أنواع الكفر وفيه انه يلزم حينئذ أن لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة اللهم الا ان يقال المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل يقدر فيه استثناء المشيئة أي نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ثم نقل عن شيخنا العلامة عبد الله السعدي انه كان يقول في هذا المقام ان تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفرة اه فالتأويل الاستثناء الا لتصحيح حمل الكبائر على الكفر دفعا للزوم المتقدم اذ لو حملت الكبائر على عمومها لم يصح الاستثناء للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو بخلاف نص ان الله لا يغفر أن يشرك به الآية وأيضاً يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك بل قد تكفر الصغيرة بكفر أو بعفو الله تعالى ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة وقال العلامة عصام انها في معنى الآية أن المعلق عليه تكفير السيئات هو الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضاً ولا خلاف أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى أن حمل كبائر ما تنهون على الكفر من الوجهين المذكورين في غاية البعد اذ البلاغة تقتضي ان تحتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالخلق مدلول الآية تكفير الصغيرة لمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه من الكبائر اه ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث مخالف للمذهبين المسمى بالملفق فكيف يحكم بكونه الحق على الوجه المطلق ثم الاظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين وان الكبائر على معناها المتعارف ما عدا كفر الكافر من كما يشير اليه قوله كبائر ما تنهون عنه والمعنى ان تحتنبوا كبائر المنهيات نكفر عنكم سيئاتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وسائر الاحاديث الواردة في المكفرات والله أعلم (وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه مراراً فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لا يتخذ في النار (وقوله تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملاً) فاذا كان الايمان عملاً بالوجه الذي قررناه (فكيف يضيع) سبحانه (أجر أهل الايمان وجميع الطاعات بمعية واحدة) كما يزعمون (و) أما (قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا) فالمراد منه (أي) يقتل مؤمنا (لايماناً وقد ورد على) خصوص (مثل هذا السبب) فلم يبق لهم تعلق بطواهر الآي وكشف لك وجه التأويل فيها وحلها على مقتضى ما ذهب اليه أهل السنة * (تنبه) * في بيان حكم أهل الأهواء في الاجماع والاختلاف وبيان انه لا طاعة لهم ولا نصح

وعمل صالحا ثم اهتدى
وقوله تعالى والعصران
الانسان لفي خسر الا الذين
آمنوا وعملوا الصالحات
وقوله تعالى وان منكم الا
واردها كان على ربك حتما
مقضيا ثم قال ثم نجى الذين
انقروا وقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نارجهم
وكل آية ذكر الله عز وجل
العمل الصالح فيها مقر ونا
بالايمان وقوله تعالى ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالد فيها وهذه
العمومات أيضا مخصوصة
بدليل قوله تعالى ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء فينبغي
أن تبقى له مشيئة في مغفرة
ماسوي الشرك وكذلك
قوله عليه السلام يخرج
من النار من كان في قلبه
مثقال ذرة من ايمان وقوله
تعالى انا لانضيع أجر من
أحسن عملاً وقوله تعالى ان
الله لا يضيع أجر المحسنين
فكيف يضيع أجر أصل
الايمان وجميع الطاعات
بمعية واحدة وقوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا
أي لايماناً وقد ورد على
مثل هذا السبب

منهم عبادة قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب الاسماء والصفات أجمع أصحابنا على أن المعتزلة والتجارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والمجموعة لا اعتبار بخلافهم في مسائل الفقه وإن اعتبر بخلافهم في مسائل الكلام فذا قول الشافعي رضي الله عنه في أهل الأهواء وكذلك روى أشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الأوزاعي ومحمد بن جرير الطبري بإسناد عن سفيان وحكاة ابن جرير أيضا بإسناده عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب أبي حنيفة وحكاة أبو ثور في أصوله عن جميع الأئمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر ابن عبد العزيز والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة والاسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضي والزهرى وأقرانهم واختلف فقهاء الأئمة في قبول شهادة أهل الأهواء فقال مالك بإبطال شهادات المعتزلة وسائر أهل الأهواء وقال الشافعي وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الأهواء إلا النظامية فإنهم يرون الشهادة بالزور وأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الأصح على قياس مذهبهم وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الأهواء فإن أهل السنة والجماعة يجمعون على أن أهل الأهواء المؤدية إلى الكفر لا تصح منهم طاعة لله تعالى مما يفعلونه من صلاة وصوم وزكاة وحج لأن الله تعالى أمر عباده بإيقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد وبشرط أن يرى بها التقرب إلى الله تعالى مع اعتقاد صفة الإله على ما هو عليه ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من لا يعرفه والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لا اعتقادهم فيه خلاف ما هو عليه في عدله وحكمته وليس شيء من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه إلى التقرب به إلى طاعة واحدة وهي النظر والاستدلال الواقع من المكلف عند توجه التكليف عليه فإنه قبل نظره واستدلاله لا يكون عارفاً بالله تعالى فلا يصح منه التقرب إلى الله عز وجل لأنه أمر بها وما بعدها من العبادات فلا يكون طاعة لله عز وجل إلا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب إليه وأهل البدع خارجون عن معرفة الله وطاعته فخرجوا من أجل ذلك عن الإيمان وعن غمار أهل الإسلام والحمد لله على العصمة من البدعة وقال أيضاً في الكتاب المذكور أعلم أن أصحابنا وإن أجمعوا على تكفير المعتزلة والغلاة والخوارج والتجارية والجهمية والمشبهة فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم في عقود البياعات والاجارات والرهون وسائر المعامضات دون الانكحة ومواريتهم والصلاة وأكل ذبائحهم فلا يخل شيء من ذلك إلا الموارثة ففنيها خلاف بين أصحابنا فمنهم من قال ما لهم لأقربائهم من المسلمين لأن قطع الميراث بين المسلم والكافر إنما هو في الكافر الذي لا يعد في الأمة ولأن خلاف القدرى والجهمي والتجاري والمجسم لأهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارى لليهود والمجوس وقد أجمع الشافعي وأبو حنيفة على وقوع التوارث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من أهل الأهواء دون الكافر الخارج عن الأمة بحمده بالله عز وجل أو رسوله أو بكتابه ومنهم من قال إن حكم أهل الأهواء حكم المرتدين لا يرتون ولا يورثون وحكى عن محمد بن الحنفية وجماعة من التابعين أنهم قالوا بتوريث المسلم من أهل الأهواء ولا عكس وكذلك قالوا في المسلم الكافر وإلى هذا ذهب إسحاق ابن راهويه ورواه بإسناد عن معاذ بن جبل وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعيد بن المسيب وأنهم قالوا بالإسلام يزيد ولا ينقص وقال قوم من التابعين لا يرث من أهل الأهواء ولا يرث بعضهم من بعض وكل أهل مذهب يكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفر صنفاً آخر منهم فهما ملتان لا توارث بينهما وبه قال الزهرى وربيعة والنخعي والحسن بن جنى وأحمد ابن حنبل وقال قوم أموال أهل الأهواء لأهل بدعتهم فلا يرث وكذلك قالوا في مال المرتد إذا مات أنه لأهل الدين الذين ارتد إليهم دون المسلمين وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر واختلف أهل

الحق في الطفل اذا ولد بين أبوين من أهل القدر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البدع فأت أحد
 الأبوين ففهم من قال حكمه في الميراث حكم المسلم منهما في الميراث وفي سائر الأحكام وإلى هذا ذهب
 شريح والحسن والنخعي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وأبو حنيفة وقال مالك الاعتبار في هذا الباب
 بموت الأب دون الأم وكذلك حكم الطفل بين الكافرين اذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالأب
 وكان الطفل في دينه وفي سائر أحكامه لان النسب معتبر به دون الأم وقال آخرون باعتبار حكم الطفل
 بإسلام الأم وتوحيدها عن البدعة دون الأب فيكون حكمه تابعاً لحكمها كما يعتبر حكمه بحكمها في الزق
 والحرية وبأنه التوفيق (فان قلت فقد مال الاختيار) والترجيح بما ذكرنا (إلى أن الإيمان
 حاصل) بذاته (دون العمل) حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (وقد اشتهر
 عن السلف الصالحين (قولهم) أي صح عنهم انهم قالوا (الإيمان عقد وقول وعمل فامعناه) بينوا
 لنا اما تحقيق معتقد السلف في الإيمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن الذين قالوا ان الإيمان
 بالقلب واللسان وسائر الأركان فهم خمس فرق احداها أصحاب الحديث والثانية الزيدية والثالثة
 الامامية والرابعة المعتزلة والخامسة الخوارج فلما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم في حقيقة
 الإيمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقوالهم إلى أن قال ومنهم من قسم الإيمان على أنواع فاعلى الإيمان
 معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان هذا قول عامة أصحاب
 الحديث وفقهائهم مثل مالك والشافعي والاوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وأجد واسحق وسائر أئمة
 الحديث وبه قال من متكلميهم الحرث بن أسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو علي النقي وأبو
 الحسن الكبير الطبري اه قلت وإلى هذا ميل صاحب القوت وعباراته دالة عليه وقال وقد روي ذلك
 مفصلاً في حديث علي رضي الله عنه الإيمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان ثم قال فدخل أعمال
 الجوارح في عقود الإيمان وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول إلى السلف وصح قول المصنف واشتهر
 عن السلف وأشار إلى الجواب بقوله (قلنا لا يبعد ان يعد العمل من الإيمان لانه مكمل له ومتمم)
 التكميل يستعمل في الذات والصفات وكل الشئ تمت اجزأؤه وكله وأكملته والتتميم تكميل الاجزاء
 (كما يقال الرأس واليدان من الانسان) أي من جملة أجزء الانسان (ومعلوم) بالبدئية (انه
 يخرج عن كونه انساناً بعدم الرأس) لانه اذا ذهب الرأس ذهب الانسان (ولا يخرج عنه) أي عن
 كونه انساناً (بكونه مقطوع اليد) أو اليدين أو من أصل خلقته (ولذلك يقال التسبيحات التي
 يؤتى بها في الركوع والسجود والتكبيرات) التي يؤتى بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض (من
 الصلاة) أي من نفسها (وان كانت) الصلاة (لا تبطل بفقدها) اتفاقاً (فالتصديق بالقلب) نسبته
 (من الإيمان كالقلب من وجود الانسان) أشار بذلك إلى أنه جزء من مفهومه (اذ ينعدم) الإيمان
 (بعد مه) كما ينعدم الانسان بعدم القلب (وبقية الطاعات) الحاصلة (كالاطراف) من الانسان
 حيث لا ينعدم الانسان بعدمها (وبعضها) أي الطاعات (اعلى من بعض) كما ان بعض الاطراف من
 الانسان أشرف من بعض ومثل التصديق والعمل أيضاً كمثل فسطاط قائم بالارض ظاهره متجاف
 وله اطناب وله عمود في باطنه فالفسطاط مثل الإيمان له أركان من أعمال العلانية فأعمال الجوارح هي
 الاطناب التي تمشك ارجاء الفسطاط والعمود الذي في باطن الفسطاط مثله كالتصديق لاقوام الفسطاط
 الابه فقد احتاج الفسطاط اليهما جميعاً اذا استعانة له ولا قوة الا بهما جميعاً (وقد قال صلى الله عليه وسلم
 لا ينزى الزاني حين يزني وهو مؤمن) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة قلت وفيه زيادة
 عندهما وهي ولا يشر بخرجه حين يشر به وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينهب
 نهبه ذات شرف يرفع الناس اليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن وهكذا رواه أحمد والترمذي وابن

فان قلت فقد مال الاختيار
 إلى أن الإيمان حاصل دون
 العمل وقد اشتهر عن
 السلف قولهم الإيمان
 عقد وقول وعمل فامعناه
 قلنا لا يبعد أن يعد العمل
 من الإيمان لانه مكمل له
 ومتمم كما يقال الرأس
 واليدان من الانسان
 ومعلوم أنه يخرج عن
 كونه انساناً بعدم الرأس
 ولا يخرج عنه بكونه
 مقطوع اليد وكذلك يقال
 التسبيحات والتكبيرات
 من الصلاة وان كانت
 لا تبطل بفقدها فالتصديق
 بالقلب من الإيمان كالرأس
 من وجود الانسان اذ
 ينعدم بعدمه وبقيصة
 الطاعات كالاطراف
 بعضها أعلى من بعض وقد
 قال صلى الله عليه وسلم
 لا ينزى الزاني حين يزني وهو
 مؤمن

ماجه وزاد عبد الرزاق وأجد ومسلم في روايتهم ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن فإياكم وإياكم
وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن جريد والطبراني في الكبير والحكيم الترمذي والبيهقي عن عبد الله بن أبي
داود والطبراني أيضا في الكبير عن عبد الله بن مغفل وفي الاوسط عن علي وقال ابن عدي في الكامل
رواه علي بن عاصم بن علي الواسطي عن شعبة عن قتادة عن كثير بن كثير عن ابن عباس عن أبي هريرة
وعلي ليس بشيء وهذا لأعلم أحدا برويه عن شعبة بهذا الاسناد غير علي بن عاصم وأورده في ترجمة
بقية بن الوليد عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة قال الاعرج سمعت
من أبي سلمة بن عبد الرحمن أن أبا هريرة كان يقول مع ذلك ولا ينتهب منهبة الحديث وهذا من حديث
شعبة عن أبي الزناد لم يروه عن شعبة غير بقية وذلك لأنه لا يحفظ لشعبة عن أبي الزناد شيء ويقال إن في
أصل بقية هذا الحديث نا شعبة عن أبي الزناد فقبيل كان في كتابه نا بعد عن أبي الزناد فصحفوا
عنه فقالوا شعبة عن أبي الزناد اه وأخرجه أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة وزاد بعد قوله وهو مؤمن
ينزع منه الايمان ولا يعود اليه حتى يتوب فإذا تاب عاد اليه وأخرجه البرز والطيبراني في الكبير والخطيب
في التارخ من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعندهم بعد قوله وهو مؤمن فإذا تاب تاب
الله عليه وعند الطبراني في الاوسط عن أبي سعيد بلغظ فإذا تاب رجع اليه وأخرجه عبد الرزاق ومسلم
وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة وبعد قوله وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد وأخرجه عبد بن جريد
والحكيم الترمذي وسهوية وابن الضريس عن أبي سعيد والحكيم الترمذي عن عائشة وذكريان عدي
في الكامل في ترجمة اسمعيل بن يحيى بن عبيد الله التميمي عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن علقمة قال
خطبنا على بالكوفة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وأورد في ترجمة يحيى بن هاشم نا أظنه
شعبة عن الحكم عن ابراهيم بهذا الاسناد وأورده في ترجمة الحكم بن ظهير عن عاصم عن زر عن عبد الله
ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله (والصحابه مائة عقودا) رضى الله عنهم (مذاهب المعتزلة)
بل ولاذهب فهمهم (في الخروج عن الايمان بالزنا) وشرب الخمر والسرقة والانتهاك والغفلان وجد في
بعض رواياته لفظ الخروج والنزع فهو على المبالغة والتشديد (ولكن معناه غير مؤمن حقا) وصدا وغير
مؤمن (إيماننا تاما) بشرطه (كاملا) بالورع والخافة وهذا (كما يقال للعاصم المقطوع الاطراف)
كاليدن والرجلين والانف والاذن (هذا ليس بانسان) وهو صحيح (أى ليس له الكمال الذى وراء حقيقة
الانسانية) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال معناه كمال الايمان ومؤمن حقا لان حقيقة الايمان
كمال الخوف والورع اذا لامة بجمعة ان أهل الكبائر ليسوا بكافرين واذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من
حقيقة الايمان وهو الخوف والورع ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والتزام الشريعة وفيه معنى
لطيف كأنه يرتفع عنه ايمان الحياء لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحياء من الايمان والمستحى
لا يكشف عورته على حرام ويبقى ايمان الاسلام والتوحيد وإيجاب الاحكام * (تنبيه) * قال الفخر
الرازي الاعمال خارجة عن مسمى الايمان والقائلون بانها داخل تحت اسم الايمان اختلوا فقال الشافعي
رحمه الله النسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة لأنه اذا كان اسما للمجموع الامور فعند فوات
بعضها يفوت ذلك المجموع اذا المجموع ينتفى بانتفاء جزئه فوجب أن ينتفى الايمان وأما المعتزلة والخوارج
فأصلهم مطرد لنا ان الاعمال عطف على الايمان في غير موضع من كتاب الله عز وجل والمعطوف غير
المعطوف عليه. ولأنه شرط لصحة الاعمال كفى قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط
غير المشروط وقال الله تعالى وأصلحو اذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان
معرفة عندهم لكان ذلك شرطا غير مفيد وقد خاطب بانهم الايمان ثم أوجب الاعمال فقال يا أيها الذين
آمنوا كتب عليكم الصيام وهذا ليل التغير وقصر اسم الايمان على التصديق ولهذا فزع أعداء الله تعالى

والصحابه رضى الله عنهم
ما اعتقدوا مذهب المعتزلة
في الخروج عن الايمان
بالزنا ولكن معناه غير
مؤمن حقا إيماننا كاملا
كما يقال للعاصم المقطوع
الاطراف هذا ليس بانسان
أى ليس له الكمال الذى
هو وراء حقيقة الانسانية

عند معاينة العذاب والبأس الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما أدركه الغرق آمنت
 انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وقول قوم يونس عليه السلام آ منّا بالله وحده وكفرنا بما كان
 مشركين وتشبههم بقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لان المراد
 بهذا الايمان التصديق أيضا غير ان المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه الى بيت المقدس
 ويحتمل أن يراد به نفس الصلاة الا أنها سميت إيمانا مجازا اما لانها لا تصح بدون الايمان فكان الايمان
 شرط جوازها وسبب قبولها أو لادلائها على الايمان على ان الاسم محمول على المجاز بالايجاع فانهم ما جعلوا
 الايمان اسمًا لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الايمان ولا مفسد
 الصلاة مفسدا للايمان وكذا هذا في الصوم والحج ثم اطلاق اسم الجلالة على كل فرد من أفراد الجلالة مجازا
 واذا كان الاسم مجازا كان حمله على ما ذكرنا أحق لمافي من مراعاة معنى اللغة والله أعلم * (مسئلة) *
 ثمانية من المسائل الثلاث في بيان زيادة الايمان ونقصانه واختلاف الاقوال فيه (فان قلت فقد اتفق
 السلف) رحمه الله تعالى (على ان الايمان يزيد وينقص) وفسروه بأنه (يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
 فان كان التصديق هو الايمان) والايمان هو التصديق ولا يتزايد في نفسه (فلا يتصور فيه زيادة ولا
 نقصان) أي لا يزيد بانضمام الطاعات اليه ولا ينقص بارتكاب المعاصي اذ التصديق في الخلقين على
 ما قبلهما وهذا يخالف لما ذهب اليه السلف فكيف التطبيق بين القولين ثم ان المراد بالسلف هنا القائلين
 بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس
 وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين كعبد الاحبار وعروة
 وطاوس وعمر بن عبد العزيز ومن الأئمة الشافعي وأحمد واسحق كلواه المالكا في كتاب السنة واليه
 ذهب البخاري فقال في أول كتاب الايمان وهو قول وعمل يزيد وينقص بل روى عنه بسند صحيح انه قال
 لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالامصار فمأيت أحدا يختلف فيه وبه قال عامة الاشاعرة ومن
 المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الايمان ولا ينقص واختاره أبو
 منصور الماتريدي ومن الاشاعرة امام الحرمين وجع كثير وتوقف مالك عن القول بنقصانه هذا هو
 المشهور من مذهبه على انه اختلف قوله كافي رواية الغيبة على الاحتمالات الثلاث ورأيت في الاسماء
 والصفات لابي منصور البغدادى نقل عن الاشعري في مقالاته عن أبي حنيفة مانصه وقال ان الايمان
 لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه وحكي غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه
 يزيد ولا ينقص اه نص مقالات الاشعري وهذا الذي حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك
 ولكن لم يشتهر في المذهب وقد شرع المصنف في تحقيق هذه المسئلة حيث قال (فأقول السلف)
 الصالحون (هم الشهود العدول) لاخبار وردت في ذلك منها خبر القرون ثلثي الذين يلوهم وقد أثبت
 عليهم الله سبحانه في مواضع من كتابه العزيز منها قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ومنها ما تبهوهم باحسان
 (وما لاحد) ممن بعدهم (عن قولهم) الذي قالوه ورأهم الذي رأوه (عدول) أصلا وبين العدول
 والعدول جناس تام (فما ذكره) وذهبوا اليه (حق) ثابت لا تنكسر (وانما الشأن في فهمه) أي
 فهم ما قالوه وحمله على أحسن محامله ولذا قال الفخر الرازي الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم
 الايمان وعدمه فعلى الأول ان كان على وجه الركنية كما نقل عن الخوارج أو على وجه التكميل كما
 نقل عن المحدثين يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثاني لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا
 لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وسيأتي البحث فيه (وفيه دليل على ان العمل) بالجوارح (ليس من
 أجزاء الايمان) التي تتركب منها ماهيته (و) لامن (اركان) وجوده بحيث لا يوجد ولا يتحقق
 الا به كما هو شأن الركنية (بل هو مزيد عليه) ويزيده (اذا وجد معه) وينقص اذا انعدم (والزائد

*) (مسئلة) * فان قلت
 فقد اتفق السلف على ان
 الايمان يزيد وينقص
 يزيد بالطاعات وينقص
 بالمعصية فاذا كان التصديق
 هو الايمان فلا يتصور فيه
 زيادة ولا نقصان فاقول
 السلف هم الشهود العدول
 وما لاحد عن قولهم عدول
 فما ذكره حقيق وانما
 الشأن في فهمه وفيه دليل
 على ان العمل ليس من
 أجزاء الايمان وأركان
 وجوده بل هو مزيد عليه
 ويزيده والزائد

موجود والنقص موجود والشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه بل (٢٥٧) يقال يزيد بلحيمته وبنمته ولا يجوز أن

يقال الصلاة تزيد بالركوع
والسجود بل تزيد بالكاتب
والسنن فهذا تصريح بان
الاعتناء به وجود ثم بعد
الوجود يختلف حاله
بالزيادة والنقصان فان
قلت فالاشكال قائم في ان
التصديق كيف يزيد
وينقص وهو خصلة
واحدة فاقول اذا تر كذا
المداهنة ولم نكثرت بتشعب
من تشعب وكشفنا الغطاء
ارتفع الاشكال فنقول
الاعتناء اسم مشترك يطلق
من ثلاثة أوجه (الأول)
أنه يطلق للتصديق بالقلب
على سبيل الاعتقاد ولتقليد
من غير كشف وان شراح
صدر وهو ايمان العوام
بل ايمان الخلق كلهم الا
الخواص وهذا الاعتقاد
عقيدة على القلب تارة
تشتد وتقوى وتارة تضعف
وتسترخى كالعقيدة على
الخط مثل ولا تستبعد هذا
واعتبر باليهودي وصلابته
في عقيدته التي لا يمكن
نزوعه عنها تخويف
وتحذير ولا تخييل وعظ
ولاحقيق وبرهان وكذلك
النصراني والمبتدعة وفيهم
من يمكن تشكيكه بأدنى
كلام ويمكن استنزاه عن
اعتقاده بأدنى اسمالة أو
تخويف مع انه غير شاك في
عقده كالاول ولكنهما
متفاوتان في شدة التصميم
وهذا موجود في الاعتقاد
الحق أيضا والعمل يؤثر في

موجود والنقص موجود) وهو العمل (و) لا يخفى (ان الشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الإنسان
يزيد برأسه) لانه جزؤه الذي تنميه انسانيته (بل يقال يزيد بلحيمته) بكسر اللام الشعر النازل على الذقن
والجمع لحي مثل سدره وسدر (وسمته) وهو السكينة والوقار (ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد
بالركوع والسجود) فانهما من صلب الصلاة كما يعرف من حدها الشرعي ذات ركوع وسجود (بل تزيد
بالادب والسنن) الواردة في السنة وقال المصنف في المنقذ من الضلال وكان في الادوية أصولا هي
أركانها وزوائد هي متماتها السكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها كذلك السنن والنوافل
لتكميلات آثار أركان العبادات (فهذا تصريح بان الاعتناء به وجود) في حده ذاته (ثم بعد الوجود
يختلف حاله بالزيادة والنقصان) ويتفهم منه ان الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات
والخفية لا يعنون ذلك والى هذا أشار المصنف فقال (فان قلت فالاشكال) باق لم يندفع و (قائم في ان
التصديق) الذي هو مفهوم الايمان (كيف يزيد وينقص) ويتبع بعض ويتجزأ (وهو خصلة واحدة)
والخصلة بالضم الحالة والخصلة يشير الى أنه بسيط وبساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص (فأقول
اذا تر كذا المداهنة) أي المسألة والمصالحة (ولم نكثرت) أي لم نبال (بتشعب من تشعب) أصل
الشعب (تهيج الشرى يقال شعب القوم وعليهم وجه شعبا من باب نفع) (وكشفنا الغطاء) أي السر عن
وجه المراد (ارتفع الاشكال) القائم في المسألة (فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه) الوجه
(الأول انه يطلق للتصديق) الجازم (بالقلب) وهو مفهوم لغوي كما تقدم (على سبيل الاعتقاد) أي بعقد
القلب عليه وهو معنى الجازم (و) على سبيل (التقليد) للغير عن بعقد صلاحه (من غير) حصول
(كشف) له في سر من أساره بل (و) من غير (ان شراح صدر) ما يليق اليه من الامور المتعلقة به
(وهو ايمان العوام) جمع عامة وهم ضد الخواص ولما كان ربما يفتان من ذكر العوام ان المراد بهم
السوقة خاصة فاضرب على ذلك وقال (بل الخلق كلهم) فدخل فيهم المستعملون بالعلوم الظاهرة فمن لم
يكشف لهم من أسرار الحق شئ فهم كذلك بمنزلة العوام وإيمانهم كما يمانهم بل ربما ان بعض السوقه اذا
ألقى اليه شئ من خواص الايمان تلقاه بالاقبال عليه وهؤلاء معزلة عنه لما شافى طباعهم من تحصيل
علومهم العجب والحسد والكبر وسائر المذام فلا يستقر في قلبه ما باق اليه حسبا ألفه من طبعه من مناقضة
ومنع وردوا بطلان كما تقدمت اليه الاشارة في أول الكتاب (الاخواص) من الناس المستثنون من
هؤلاء وهم الذين أفاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف وحلاهم بحكمة الوقار والسكينة وأفعم عليهم بأنواع
اللطائف وهذا السياق من المصنف يؤيد القائمين بحجة ايمان المقلد لوجود أصل التصديق عنده وقد
تقدم الكلام على هذه المسألة قريبا (وهذا الاعتقاد عقيدة) أي بمنزلة عقيدة (على القلب تارة تشتد
وتقوى وتارة تضعف وتسترخى) ثم ضرب له مثلا في الشاهد فقال (كالعقيدة على الخط مثلا) فانه
مشاهد فيه ذلك (ولا تستبعد) أيها السامع (هذا) الذي ذكرته لك (واعتبر باليهودي وصلابته) أي
شدته (في عقيدته) السخيفة (التي لا يمكن نزوعها) واخراجها (منه بخويف) وتهديد (وتحذير) من
النكال به (ولا تخييل) وتصور للعقائد الحقة له (و) لا يجوز (وعظ) ونصيحة باللين والاسمالة (ولا
بتحقيق وبرهان) على تلك المسائل التي تلقى عليه (وكذلك) حال (النصراني والمبتدعة) من المعترلة
والخوارج والرافضة وهذا مشاهدان حادثهم في العقائد الدينية (وفيهم من يمكن تشكيكه) أي ادخال
الشك عليه (بأدنى كلام) وأقرب ايهام (ويمكن استنزاه عن) عصم (اعتقاده بأدنى اسمالة) وتخيل
(أو) أدنى (تخويف) وتهديد (مع انه غير شاك في عقده) أي فيما عقده بقلبه (كالأول) أي
كالمصلب في عقيدته (ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وزيادته) والتصميم في الامر المعنى فيه (كما
يؤثر سقي الماء في نماء الاشجار ولذلك قال) الله (تعالى) في سورة براءة فأما الذين آمنوا (فزدانهم ايمانا)

(٢٥٨) إيمانهم وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى في بعض الاخبار والايمان يزيد وينقص

وقال تعالى ليزدادوا إيماناً مع

أى السورة بزيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الايمان بها وبما فهم الى ايمانهم (وقال تعالى) في سورة الفتح (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم) وفي المدثر ويزداد الذين آمنوا إيماناً وفي آل عمران فآخسهم فزادهم إيماناً وفي الأحزاب وما زادهم الايماناً وتسليماً (وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى) عنه (في بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص) قال العراقي أخرجه ابن عدى في الكامل وأبو الشيخ في كتاب الثواب من حديث أبي هريرة وقال ابن عدى باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب المحمى يتعمد الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء اه قلت ونص القوت وروينا في حديث واثله بن الاسقع الايمان يزيد وينقص وروى ذلك عن جماعة من الصحابة لا تحصى كثرتهم اه وأخرجه ابن عدى في الكامل في ترجمة معروف بن عبد الله الخياط الدمشقي قال حدثنا واثله بن بلطف الايمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يكون قولاً بلا عمل ثم قال هو منكبر والجل فيه على معروف اه وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي في الحلية وهو عند الحاكم بالفظ ابن عدى الذى سقناه فالذى تحصل لنا من هذا انه رواه أربعة من الصحابة وطاهر سياق القوت يقتضى انه موقوف على واثله رضى الله عنهم وروى أبو اسحق الثعالبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار (وذلك بتأثير الطاعات في القلب) ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير اصدادها وهى المعاصى (وهذا) المقام (لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه) أى تأمل فيها بالمراقبة (في أوقات المواقفة) أى الملازمة (على) أنواع (العبادة) من صلاة وصوم وتلاوة وغسبها (و) ذلك حصوله (في التجرد) أى الانفراد (لها) أى للعبادة (بمحضور القلب) وانسراح الصدر (مع أوقات الفتور) أى الكسل والبطالة (وأدرك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاوقات) فتوضح له حقائق الاحوال وتفضل عنه عقد الاشكال (حتى يزيد عقده) القابى (استعصاء) استفعال من العصيان (على من يريد حله) وتردعه (بالنشكيل) أى بادخال الشك عليه (بل من يعتقدي اليتم) وهو فاقد الالب (معنى الرحمة) أى رقة القلب (اذ عمل بموجب اعتقاده) بفتح الجيم (فمسخ رأسه) من ورائه الى قدام كما ورد به حديث (وتلطف به أدرك من باطنه) وأحسن (تأكيده الرحمة) وجد في نفسه (تضاعفها بسبب) ذلك (العمل) وكذلك معتقد اذ عمل بموجب (عمل) ما (مقبلاً) على غيره (أوساجد الغيرة) أى خاضعاً على هيئة الساجد (أحسن) أى أدرك في الحين (من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا) حال (جميع صفات القلب) الحميدة والذميمة (تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها) وينبها كما تنمو الشجرة بسقى المياه (وسياً في هذا) البحث (في ربيع النجيات والمهلكات) لشدة تعلقها بها (عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر) وجه تعلق (الأعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق) عالم (المالك) بضم الميم (بالمكوت) وأعنى بالمالك عالم الشهادة (من المحسوسات الطبيعية) (المدرك بالحواس وبالمكوت عالم الغيب) المختص (المدرك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالم المكوت) لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادرة عنها (من عالم المالك) لانه مما يدرك بالحواس (وللطف الارتباط ورقته بين العالمين) المالك والمكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاداً أحدهما بالآخر ووطن آخر وانه) لأصل لعالم المكوت وقالوا (للعالم الاعلى الشهادة) وهو هذه الاجسام المحسوسة (ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة) (ومن أدرك الامرين) (ووفى ذلك) (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في اوقات المواقفة على العبادة والتجرد لها بمحضور القلب مع أوقات الفتور وادراك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالنشكيل بل من يعتقدي اليتم معنى الرحمة اذ عمل بموجب اعتقاده فمسخ رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيده الرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذ عمل بموجب علام مقبلاً أوساجد الغيرة أحسن من قلبه بالتواضع عند اقدامه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها وسياً في هذا ربيع النجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق بالمكوت وأعنى بالمالك عالم الشهادة المدرك بالحواس وبالمكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم المكوت والاعضاء

وأعمالها من عالم المالك ولطف الارتباط ودفقة بين العالمين انتهى الى حد طن بعض الناس اتحاداً أحدهما بالآخر وظن آخرون انه لا عالم الاعلى الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما

البعض (عبر عنه) بلسان المقال (وقال

رق الزجاج ورق التاجر * وتشابها وتشا كل الامر

فكانما خمر ولا قدح * وكانما قدح ولا خمر

عبر عنه فقال راق الزجاج ورق التاجر وتشابها فتشا كل الامر فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر ولترجع الى المقصود فان هذا العالم خارج عن علم المعاملة ولكن بين العالمين أيضا اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلسل كل ساعة على علوم المعاملة الى ان تنكشف عنها بالتكليف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان ليدور لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليدور ونسكته سوداء فاذا انتهك الحرامات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك هو الختم وتلاقى له تعالى كلابل وان على قلوبهم الآية * (الاطلاق الثاني) * أن يراد به التصديق والعمل جميعا

وقال المصنف في القسم الرابع من أواخر كتابه المقصد الاسنى وهو خاتمة الكتاب استطرد فيها ذكر بعض كلمات الصوفية وما ورد عليها ويحجب عنها فقال ومنها الاتحاد ثم ذكر كلاما طويلا في آخره وهذه منزلة قدم فان من ليس له قدم راسخ في المعقولات ربما يميزه أحدهما عن الآخر فينظر الى كمال ذاته وقد تزين بماتلا لا فيه من حلية الحق فينظر انه هو فيقول أنا الحق وهو غلط غلط النصارى حيث رأوا ذلك في ذات عيسى عليه السلام فقالوا هو الاله بل غلط من ينظر في سر آية انطبعت فيها صورة متلونة فيظن ان تلك الصورة صورة المرأة وان ذلك اللون لون المرأة وهيئات بسل المرأة في ذاتها لالون لها وشأنها قبول صور الالوان على وجهه يتخيل الى الناظرين الى ظاهرها الامور ان ذلك هو صورة المرأة حقا حتى ان الصبي اذا رأى انسانا في المرأة ظن ان الانسان في المرأة فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن الهيات وانما هياته قبول لمعاني الهيات والصور والحقائق فيالحق يكون كالمخدبة لانه تحقيقا ومن لا يعرف الزجاج والتاجر اذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تباينهما فتارة لا خمر وتارة يقول لازجاجة كالعبر عنه الشاعر حيث قال وساق البيتين المذكورين وقال في مشكاة الانوار مانصه ولا يبعد ان يفجأ الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة قط فيظن ان الصورة التي ترى في المرآة هي صورة المرأة متحدة بها ويرى الخمر في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج فاذا صار ذلك عنده مألوفا ورسخ فيه قدمه استغرقه فقال وساق البيتين المذكورين ثم قال وفرق بين ان يقول الخمر قدح وبين ان يقول كانه القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء الفناء اه (ولترجع الى المقصود فان هذا) الذي ذكرناه (اعتراض) أى كلام معترض بين كلامين (خارج عن علم المعاملة) الذي نحن بصدده (ولكن بين العلمين أيضا اتصال وارتباط) كباين العالمين (فلذلك ترى علوم المكاشفة) لسطوعها (تتسلسل) أى تتطالع بخفية (كل ساعة الى علوم المعاملة الى ان يكف) أى يحبس (عنها بالتكليف) الشديد (فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق) بفتح الجيم (ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان ليدور لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليدور ونسكته سوداء فاذا انتهك الحرامات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك الختم وتلاقى له تعالى كلابل وان على قلوبهم الآية) هكذا أو رده صاحب القوت في باب الاستئناء في الايمان الاله قال ان الايمان يمدو وان النفاق يمدو من غير لام فيها وقال فاذا انتهك المحارم العبد وفيه فذلك هو الختم ثم قرأ كلابل وان على قلوبهم ما كانوا يكسبون و يروى بوجه آخر قال ان الايمان يمدو ولمعة بيضاء في القلب فسكاهما ازداد الايمان عظما ازداد ذلك البياض فاذا استكمل الايمان ابيض القلب كله وان النفاق يمدو ولمعة سوداء فسكاهما ازداد النفاق عظما ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله وأيم الله لو شققتم عن قلب مؤمن لو وجدته أبيض ولو شققتم عن قلب منافق لو وجدتموه اسود قال السيوطي في الجامع الكبير هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد وابن أبي شيبة في المصنف وأبو عبيد في الغريب وروسته في الايمان والبيهقي واللالسكافي في السنة والاصمعي في الحجّة قلت ومن طريق أبي عبيد أخرجه اللالسكافي في كتاب السنة مختصرا وساق سنده من طريق دعلج بن أحمد حدثنا علي بن عبد العزيز قال قال أبو عبيد فذكره وقال الاصمعي مثل النكته أو نحوها وفي كتاب الحلية في ترجمة حذيفة بمعنى ما ورد عن علي رضي الله عنهما (الاطلاق الثاني ان يراد به) أى الايمان (التصديق) الحازم (والعمل جميعا) فالاول مفهوم الايمان والثاني مفهوم الاسلام وهذا التغير في المفهومين لا يورث انفكاك

أحد هـ ما عن الآخر في الحكم فهما متحدان في اعتبار الصدق وهل إطلاق الإيمان على العمل يكون حقيقة أو مجازاً فنظر إلى أن الأعمال تكون من الإيمان جعله مجازاً وأما على القول بأنه مركب من التصديق والعمل فيكون حقيقة (كما قال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون باباً) قال العراقي وذكره بعده هذا فزاد فيه أدناها ما طاعة الأذى عن الطريق البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة الإيمان بضع وسبعون شعبة زاد مسلم في روايته فافضلها قول لا اله الا الله وأدناها فذكره ورأه بلفظ المصنف الترمذي وصححه اهـ قلت أخرجه البخاري في أول صحيحه عن المسندي عن أبي عامر العقدي عن سليمان ابن بلال عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رفعه الإيمان بضع وسبعون شعبة والخيام شعبة من الإيمان ورأه مسلم من طريق سهيل بن أبي صالح عن عبد الله بن دينار بضع وستون أو بضع وسبعون على الشك وعند أبي داود والترمذي والنسائي من طريقه بضع وسبعون من غير شك ورجح البهقي رواية البخاري بعدم شك سليمان وعورض بوقوع الشك عنه عند أبي عوانة ورجح لأنه المتيقن وماعده مشكوك فيه وعند ابن عدي في الكامل من روايته ثابت بن محمد عن الثوري عن أبي الزبير عن جابر بلفظ بضع وستون (وكما قال صلى الله عليه وسلم لا ينزى الزاني وهو مؤمن حين ينزى) تقدم الكلام عليه قريباً والرواية حين ينزى وهو مؤمن (وإذ أدخل العمل في مقتضى لفظ الإيمان) أي مفهومه سواء على الركنية أو على وجه التكميل (لم يخف) على المتأمل (زيادته) أي العمل (ونقصانه) وهل يؤثر في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق (الجزم) (وهذا فيه نظر) لأن هذا المفهوم لا يتغير بضم الطاعات والمعاصي اليه (وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه) وأنه لا مانع من ذلك عقلاً والله أعلم (الإطلاق الثالث) ان يراد به أي بالإيمان (التصديق اليقيني) أي اليقين الذي هو مضمون التصديق وهو أخص من التصديق لكونه (على سبيل الكشف) برفع الساتر وإطلاع ما وراء الحجاب (وإنشراح الصدر) واتساعه لما يرد عليه (والمشاهدة بنور البصيرة) وجودا وشهودا (وهذا أبعد الانقسام عن قبول الزيادة) واليه الإشارة في قول علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما زدت يقينا (ولكن أقول الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه) أي سكونها واستقرارها (فليس طمأنينة النفس إلى ان الاثنين) من العدد (أكثر من الواحد كطمأنينة التي إلى ان العالم مصنع حادث وان كان لا شك في واحد منهما فان اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأنينة النفس اليها وقد تعرضنا لهذا) البحث (في فضل اليقين من كتاب العلم في باب علامات علماء الآخرة) وتكلمنا على ما يناسب المقام (فلا حاجة إلى الإعادة) والتكرار وهذا يدل على تفاوت نفس الذات ومنع الحنفية هذا وقالوا هو تفاوت بأمور زائدة عليها وعليه روى قول أبي حنيفة أنه قال أقول إيمان كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحد يسوي بين إيمان أحد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء بل يتفاوت بأمور زائدة وقالوا ما يظن من أن القطع يتفاوت قوة انما هو راجع إلى جلالته وظهوره وانكشافه فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته المؤدية اليه كان الجزم السكائن فيه كالجزم في حكمنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبارانه اذ لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر وهو الواحد نصف الاثنين خصوصاً مع غيبة النظر عن ترتيب مقدمات حدوث العالم عن الذهن فيخيل أن الجزم بان الواحد نصف الاثنين أقوى وليس كذلك انما هو أجلى عند العقل فهم ومن وافقهم بمنعون ثبوت ماهية المشكك ويقولون ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضاً لها خارجاً عنها لا ماهية له ولا جزءاً ماهية لا متنازع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ولو سلموا ثبوت ماهية المشكك فلا يلزم كون التفاوت في افراده بالشدة فقد يكون بالاولوية وبالتقدم والتأخر ولو سلموا ان ما به التفاوت

كما قال صلى الله عليه وسلم
الإيمان بضع وسبعون باباً
وكما قال صلى الله عليه وسلم
لا ينزى الزاني حين ينزى وهو
مؤمن وإذا دخل العمل في
مقتضى لفظ الإيمان لم يخف
زيادته ونقصانه وهل يؤثر
ذلك في زيادة الإيمان الذي
هو مجرد التصديق هذا فيه
نظر وقد أشرنا إلى أنه يؤثر
فيه (الإطلاق الثالث) *
أن يراد به التصديق
اليقيني على سبيل الكشف
وإنشراح الصدر والمشاهدة
بنور البصيرة وهذا أبعد
الانقسام عن قبول الزيادة
ولكني أقول الأمر اليقيني
الذي لا شك فيه تختلف
طمأنينة النفس اليه
فليس طمأنينة النفس إلى
ان الاثنين أكثر من الواحد
كطمأنينة التي إلى ان العالم
مصنع حادث وان كان
لا شك في واحد منهما فان
اليقينيات تختلف في درجات
الايضاح ودرجات طمأنينة
النفس اليها وقد تعرضنا
لهذا في فصل اليقين من
كتاب العلم في باب علامات
علماء الآخرة فلا حاجة إلى
الإعادة

في اقرار المشكك شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل لا يسلمون ان ماهية اليقين منه اعدم دليل بوجهه ولو سلموا ان ماهية اليقين تتفاوت لا يسلمون انه يتفاوت بمقدمات الماهية بل بغيرها من الامور الخارجية عنها العارضة لها وقد اجابوا عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة ان الايمان يتفاوت باسراق نوره في القلب وزيادة ثمراته فان كان زبادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والناسخين اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقوا على ثبوت التفاوت به از زيادة ونقصا ما هي داخلية في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجية عنها فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين والخلاف في خصوص نسبته الى تلك الماهية وان كان زيادة اشراقه غير زيادة فالخلاف ثابت من الامور الخارجية عن الماهية التي ثبت بها والى هذا اشار الامام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال نبي من الانبياء عليهم السلام يفضل من عده في الايمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدته الموجب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره حيث يعرب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكبر المؤمنين أعدادا من الايمان لا يثبت لغيرهم الابعاض فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوة في ذاته وليس اياه وآياه وليس داخل ذلك (وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق) صحيح (وكيف لا يكون ذلك) وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (تقدم الكلام عليه) وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار (مكان مثقال ذرة قال العراقي متفق عليه من حديث أبي سعيد اه) (فأى معنى لاختلاف مقدارهما ان كان ما في القلب لا يتفاوت) قد وقع في البخاري مثقال حبة من خردل كما تقدم وفي بعض الروايات وزنبرة وفي أخرى مقدار شعيرة فاختلقت المقادير وهو على التمثيل ليكون عيارا في المعرفة لافي الوزن حقيقة لان الخير أو الايمان ليس يحسم فيحصيه الوزن والكيل لكن ما يشك من المعقول قد ردا الى عيار محسوس ليفهم ويشبهه ليعلم وفيه أقوال اخذ كرها شرعا الصحيح * (تنبيه) * وجدت بخط بعض المحصلين مانعه قال الامام البحث في زيادة الايمان ونقصانه لفظي لانه ان كان المراد بالايمان التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما فالطاعات مكملة للتصديق فكما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل وقال بعضهم يقبلهما سواء كان عبارة عن التصديق مع الاعمال وهو ظاهر أو بمعنى التصديق وحده لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للقوة والضعف اه وقال شارح الحاجية الايمان قد يطلق على ماهو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجى باختلاف اه وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري حيث أطلق أصحابنا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فإرادهم القدر الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل اه قلت وهو حسن ولكن ما أعجبني تسمية القسم الاخير بالسكامل فانه يستدعي ان يكون مقابله ناقصا وهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكن التعبير غير حسن والاولى ان يعرب عنه بالايمان الشرعي كما وقع في عبارات بعض المحققين وكونه يزيد وينقص قوة وضعفا جالا وتفصيلا وتعدا بحسب تعدد المؤمن به هو قول المحققين من الاشاعرة وارتضاء النوري وعزاء السعد في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف انه الحق ولكن قد سبق جواب الحنفية وانهم لم يرتضوا ذلك وسبق الكلام في القوة والضعف فراجعهم * استطراد * ومن أجوبة الحنفية عن الآيات الدالة على الزيادة ونحوها انها محمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد بزيادة المؤمن به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروي عن أبي حنيفة وهو بعينه مروي عن ابن عباس ففي الكشاف عنه ان أول ما تأمروهم به

وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار فأي معنى لاختلاف مقدارهما ان كان ما في القلب لا يتفاوت

الذي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج فازدادوا
إيماناً على إيمانهم اهـ ووجد في أكثر نسخ الكشاف تقديم الحج على الجهاد وهو سبق قلم إذا الجهاد
فرض قبل الحج بخلاف قال ملا على وحاصل كلام الامام ان الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان
به وهذا مما لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم اهـ وترشح لذلك قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم الآية فان هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام والاكمال اتمام الشيء الذي بعضه
متبع من بعض لا يقال لما كان له بعد ولا لما كان به نقص وانما يقال كل لما كان بعضه قبل بعض
فاذا وجد جميعه قبل كل وتم وهذا هو حقيقة هذه الكلمة ولما كان إيمانهم بتوحيد الله تعالى قد سبق
وأنزل الله الفرائض شيئاً بعد شيء وكان الاكمال من الدين دل على أن بعضه متعلق ببعض الى يوم أكمله
فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه وبه تعلم اندفاع ما قيل في الرد عليهم بان الاطلاع على تفاصيل
الفرائض يمكن في غير عصره صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجبالاً فيعلم اجبالاً وتفصيلاً فيعلم
تفصيلاً ولا تخفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الايمان بها
بومتها اجبالاً فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجبال الى التفصيل فقط
بخلاف ما في عصره عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق لسلك ما جاء به النبي من عند
الله فكما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لاحتماله وأما قوله ولا تخفاء في أن التفصيلي أزيد
بل أكمل فكونه أزيد ممنوع وأما كونه أكمل فسلم الا انه غير مفيد فتأمل * تكميل * وبما استدل
به على قبول التصديق اليقيني الزيادة قوله تعالى حكايه عن ابراهيم عليه السلام ولكن لبطنين قلبي
ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين وروى عن سعيد بن جبير في معناه أي
يزداد يقيني وعن مجاهد لا زد ايمانا الى ايماني فان قيل ان سيدنا ابراهيم عليه السلام من أعلى الخلق
مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمن به قلبه قلنا الآية مؤولة والمراد به زيادة الاطمئنان أو انه
عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي الذي بداهته سبب وقوع
الاحساس به وحاصله انه لما قطع بالقدرة على الاحياء اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر الحبيب
الذي حزم بشبوته ومثله ابن الهمام بن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين وأنها فزار عتة نفسه
في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منهاها وكذا شأنها في كل مطلوب مع
العلم بوجود دمشق اذا فرض القطع بشبوته قال ابن أبي شريف بشير هذا التأويل الى أن المطلوب
من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر
عليه العز بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول مآمنه من المشاهدة المحصلة
للعلم البديهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم * (غريبة) * روى الفقيه أبو الليث السمرقندي في
تفسيره عند قوله تعالى وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه ايمانا فقال حدثنا محمد بن
الفضل حدثنا فارس بن مردويه حدثنا محمد بن الفضل حدثنا يحيى بن عيسى حدثنا أبو مطيع عن
حماد بن سلمة عن أبي الخرم عن أبي هريرة رضي الله عنه جاء وفد ثقيف الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقالوا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص فقال لا الايمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر
فقال شارح الطحاوية سنل شيخنا العماد بن كثير عن هذا الحديث فأجاب بان الاسناد من أبي الليث
الى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة وأما أبو مطيع فهو الحكمي بن
عبد الله بن مسلمة البلخي ضعفه أحمد ويحيى والفلاس والبخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي
وأبو حاتم البستي والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم وأما أبو خرم الراوي عن أبي هريرة اسمه
يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد وتركه شعبة بن الحجاج وقال النسائي متروك وقد اتهمه شعبة

* (مسئلة) *

فان قلت ما وجه قول السلف
 أنا مؤمن ان شاء الله
 والاستثناء شك والشك في
 الايمان كفر وقد كانوا
 كلهم يمتنعون عن حزم
 الجواب بالايمان ويحترزون
 عنه فقال سفيان الثوري
 رحمه الله من قال أنا مؤمن
 عند الله فهو من الكذابين
 ومن قال أنا مؤمن حقا
 فهو بدعة فكيف يكون
 كاذبا وهو يعلم انه مؤمن
 في نفسه ومن كان مؤمنا
 في نفسه كان مؤمنا عند
 الله كما أن من كان طويلا
 وسخيا في نفسه وعلم ذلك
 كان كذلك عند الله وكذا
 من كان مسرورا أو خزيئا
 أو سميعا أو بصيرا ولو قيل
 للإنسان هل أنت حيوان
 لم يحسن أن يقول أنا
 حيوان ان شاء الله ولما
 قال سفيان ذلك قيل له فما
 ذا تقول قال قولوا آمنا
 بالله وما أنزل اليه وأي
 فرق بين أن يقول آمنا بالله
 وما أنزل اليه وبين أن
 يقول أنا مؤمن وقيل
 للحسن المؤمن أنت فقال
 ان شاء الله فقيل له لم تستثنى
 بأنا سعيد في الايمان فقال
 أخاف أن أقول نعم فيقول
 الله سبحانه كذبت يا حسن
 فتحق على الكرامة

بالوضع حيث قال لو أعطوه فليسألهم سبعين حديثا هـ (مسئلة) وهي آخر المسائل الثلاث (فان
 قلت ما وجه قول السلف) رحمه الله تعالى (أنا مؤمن ان شاء الله) والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين
 ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية وهو قول سفيان
 الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف الفريابي مقيما بعسقلان فشهرك في الشام عنه وأخذ عنه
 عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرآة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء
 وهو بدعة وضلال أعنى ما زادوه وأما الاصل وهو أنا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره التقي
 السبكي في رسالة له مستقلة في هذه المسئلة ورأيت بخط المذكور في آخر تلك الرسالة مانصه ومن قال
 بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف في رجوعه عنه وعمر بن الخطاب في بعض روايته وعائشة قالت
 أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم النخعي وأبو وائل
 ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبي أسلم وعطاء بن السائب وعمارة بن القعقاع والعلاء
 ابن المسيب واسماعيل بن أبي خالد وابن شبرمة وسفيان الثوري وجريرة الزيات وعلقمة واسحق بن
 راهويه وابن عيينة وحماد بن زيد والنضر بن شميل وزيد بن زريع والشافعي وأحمد بن حنبل
 ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والآجري وأبو الجحري سعيد بن فيروز والفتح
 ويزيد بن أبي زياد ومحمد بن خليفة ومعمرو بن جرير بن عبد الحميد وابن المبارك ومالك والاوزاعي وسعيد
 ابن عبد العزيز وابن مهدي وأبو ثور وأبو سعيد بن الاعرابي رحمه الله تعالى هكذا رأيت بخطه إلا
 أنني رتبهم كما ترى على ترتيب الطبقات في الغالب وقد وجدت جماعة أخرى من أضراب هؤلاء في كتاب
 السنة للدلائل فن الصحابة على بن أبي طالب ومن المخالفين لهم ابن أبي مليكة وسليمان بن بريدة وعطاء
 ابن يسار وعبد الرحمن والد العلاء وبكير الطائي وميسرة وغيرهم (و) لا يخفى ان (الاستثناء) في الايمان
 (شك) لان وضع الاستثناء في اللغة دخوله على المحتمل الذي يقال انه الشك فيتبادر الى الاذهان هذا
 الشك في أصل التصديق الواجب عليه (والشك في الايمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا كلهم يمتنعون
 عن حزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثوري) تقدمت ترجمته (من
 قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة) هكذا أورده صاحب
 القوت الا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعده زيادة يذكرها المصنف بعد قريبا (فكيف
 يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمنا في نفسه كان مؤمنا عند الله) لا محالة (كما أن
 من كان طويلا في قامته (أو سخيا) جوادا كل ذلك (في نفسه وعلم ذلك) من نفسه) كان كذلك عند
 الله وكذا من كان مسرورا أو خزيئا أو سميعا أو بصيرا (أو موصوفا بأي صفة كانت) ولو قيل للإنسان
 هل أنت حيوان لم يحسن (منه) (أن يقول) في الجواب (أنا حيوان ان شاء الله) فانه لا معنى للاستثناء
 في هذا (ولما قال سفيان) الثوري (ذلك) أي القول الذي تقدم (قيل له فماذا تقول قال قولوا آمنا
 بالله وما أنزل اليه) وما أنزل الى ابراهيم الآية هكذا أورده صاحب القوت متصلا بكلامه الذي مضى
 آنفا وأخرج الدلائل في كتاب السنة من طريق حماد بن زيد عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين
 اذا قيل لك مؤمن أنت فقل آمنا بالله وما أنزل اليه وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق (وأي
 فرق بين أن يقول آمنا وبين أن يقول أنا مؤمن) فان في الظاهر لا فرق بينهما (وقيل للحسن) بن سعيد
 البصري سيد التابعين تقدمت ترجمته (أؤمن أنت فقال) في جوابه (ان شاء الله فقيل تستثنى بأنا
 سعيد في الايمان) مع جلالة قدرك وسعة علمك (فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت
 فتحق على الكرامة) أي كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت الا انه قال فيقول ربي كذبت
 وأخرج الدلائل في السنة من طريق حماد بن زيد سمعت هشاما يقول كان الحسن ومحمد يقولان مسلم

وهم ايان مؤمن اه (وكان) الحسن (يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره فقتني وقال اذهب لا قبلت لك عملاً فأننا أعجل في غير معمل) هكذا أورده صاحب القوت متصلاً بما سبق والمقت أشد الغضب والمعمل موضع العمل (وقال ابراهيم) بن يزيد النخعي فقيه الكوفة وليس هو باین أدهم كما ظنه بعض من لا خبرة له بمراجعة الاصول (إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله) محمد رسول الله هكذا أورده صاحب القوت قال وروينا عن الثوري عن الحسن بن عبد الله عن ابراهيم النخعي فذكره (وقال) سفیان (مرة) في الجواب (قل أنا لا أشك في الايمان وسؤالك اياي بدعة) هكذا أورده صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر قلت وهذا القول أخرجه اللالكائي في السنن من طريق أحمد بن حنبل حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفیان عن محمد بن عمار قال قال لي ابراهيم إذا قيل لك أمؤمن فقل آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسله فظهر أن المراد بالبعث في قول صاحب القوت هو ابراهيم وقد رواه أيضاً بهذا الاسناد عن سفیان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه مثله وقال صاحب القوت وكان جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم أمؤمن أنت بدعة قلت والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح به اللالكائي (وقيل لعلمة) بن قيس فقيه الكوفة (أمؤمن أنت فقال أرجوان شاء الله) أخرجه صاحب القوت من طريق منصور عن ابراهيم قال سئل لعلمة فذكره الا انه قال أرجو ذلك ان شاء الله (وقال) سفیان (الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله تعالى) هكذا أورده صاحب القوت بلفظ وكان الثوري يقول وأخرج اللالكائي في السنن من طريق أبي سعيد الأشج حدثنا أبو أسامة قال قال لي الثوري وأنا وهو في بيته مالنا ثالث نحن مؤمنون والناس عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفعال من مضى وأخرج من طريق عبد الرزاق قال قال سفیان نحن مؤمنون عند أنفسنا فاما عند الله فما ندرى ما حالنا وفي القوت وقال بعض العلماء أنا مؤمن بالاعيان غير شاك فيه ولا أدري أنا من قال الله تعالى فيهم أولئك هم المؤمنون حقاً أم لا وقال منصور بن راذان كان الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سئل أمؤمن أنت قال أنا مؤمن ان شاء الله وقال أبو وائل قال رجل لابن مسعود لقيت ربكاً فقالوا نحن المؤمنون حقاً فقال ألقوا نحن من أهل الجنة قلت وهذا أخرجه اللالكائي من طريق عن الأعشى عن أبي وائل ومن طريق يحيى بن سعيد عن شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابراهيم عن علقمة قال قال رجل عند ابن مسعود اني مؤمن قال قل اني في الجنة ولكن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ومن طريق معاوية عن أبي اسحق قال سألت الوزاعي قلت أترى أن يشهد الرجل على نفسه انه مؤمن قال ومن يقول هذا قلت كيف يقول قال يقول أرجو ولكنهم المسلمون ولكن ما ندرى ما يصنع الله بهم (فما معنى هذه الاستثناءات) في كلام السلف (فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله) في تصحيحه (أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافي أصل الايمان) أي للشك في ثبوت التصديق الجازم في القلب بحال التكامل والا لا كان الايمان منفياً لان الشك في ثبوته في الحال كفر (ولكن في خاتمته) أي في ابقائه الى الوفاة عليه (وكمال وجهان) منها (لا يستندان الى الشك الوجه الاول لا يستند الى معارضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به (خيفة ما فيه من تركية النفس) لاعلى وجه الشك والارتباب في اليقين ولا معنى للشك في التصديق فن قال أنا مؤمن حقاً فقد تركى نفسه وعصى ربه عز وجل لانه (قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم) هو أعلم بمن اتقى فقد نهى فيه عن تركية النفس وعرض المزكى نفسه للكذب (وقال) تعالى (ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب) أشار الى أن المزكى نفسه بعرضها للكذب فأشار بالآية الاولى الى التركية وبالثانية الى ما يعرض من التركية (و) من هنا

وكان يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره فقتني وقال اذهب لا قبلت لك عملاً فأننا أعجل في غير معمل وقال ابراهيم بن أدهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا الله وقال مرة قل أنا لا أشك في الايمان وسؤالك اياي بدعة وقيل لعلمة أمؤمن أنت قال أرجوان شاء الله وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله تعالى فسامعني هذه الاستثناءات فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك لافي أصل الايمان ولكن في خاتمته أو كماله ووجهان لا يستندان الى الشك * الوجه الاول الذي لا يستند الى معارضة الشك الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تركية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال ألم تر الى الذين يزكون أنفسهم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب على الله الكذب

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء (على نفسه) وهو التزكية
فقال ثناء المرء على نفسه
والإيمان من أعلى صفات
المجد والجزم به تزكية
مطلقة وصيغة الاستثناء
كأنها نقل من عرف
التزكية كما يقال للإنسان
أنت طبيب أو فقيه أو
مفسر فيقول نعم إن شاء الله
لا في معرض التشكيك
ولكن لإخراج نفسه عن
تزكية نفسه فالصيغة صيغة
الترديد والتضعيف للنفس
الخبر ومعناه التضعيف
اللازم من لوازم الخبر وهو
التزكية وبهذا التأويل
لوسئل عن وصف ذم لم
يحسن الاستثناء * الوجه
الثاني التأديب بذكر الله
تعالى في كل حال وحالة
الأمور كلها إلى مشيئة الله
سبحانه فقد أدب الله سبحانه
نبيه صلى الله عليه وسلم
فقال تعالى ولا تقولن لشيء
إني فاعل ذلك غدا إلا أن
يشاء الله ثم لم يقتصر على
ذلك فيما لا يشك فيه بل
قال تعالى لتدخلن المسجد
الحرام إن شاء الله آمنين
محللين رؤسكم ومقصرين
وكان الله سبحانه عالما بأنهم
يدخلون لا محالة وأنه شاء
ولكن المقصود تعليمه ذلك
فتأديب رسول الله صلى الله
عليه وسلم في كل ما كان يخبر
عنه مع ما كان أو
مشكوكا حتى قال

(قيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء) وفي بعض النسخ الإنسان (على نفسه) وهو التزكية
ولقائل أن يقول وأي تزكية للنفس في قوله أنا مؤمن حقا فأشار المصنف إلى جوابه فقال (والإيمان
من أعلى صفات المجد) وأخر ما يتجلى به (والجزم به) لنفسه بالحقيقة (تزكية مطلقة) لأنه نسب إلى
نفسه أعلى صفات المجد (وصيغة الاستثناء) وهي إن شاء الله (كأنها نقل من عرف التزكية) هكذا
في النسخ وهو المعتمد وهذا (كما يقال للإنسان أنت طبيب أو فقيه أو مفسر) أو محدث أو صوفي أو
غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم إن شاء الله) فقوله هذا (لا في معرض التشكيك) بالشدة
والضعف بأن يكرر بعض ما ذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لإخراج نفسه عن تزكية نفسه)
الثناء عليها (فالصيغة صيغة الترديد) إذ موضوع أن في اللغة دخولها على المحتمل الذي هو الشك في
قول (و) هو يلزم منه (التضعيف للنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية
وبهذا التأويل) الذي حققناه (لوسئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق
أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وحاصل هذا الوجه أن الاستثناء يراد به التبري عن تزكية
النفس والاعجاب بالحال وقد دفعه الحنفية بان الأولى تركه لما أنه يوهم الشك على ما ذكره شارح
العقائد وحكموا ببطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كإلصاق قول القائل أنا حي إن شاء الله وأنا
رجل إن شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المحقق في الحال
حيث لا يقال أنا شاب إن شاء الله ولعلنا اثنا الحنفية في هذا البحث كلام طويل تركته لما في أكثره
من نسبة التكفير والتضليل والتحریم إلى قائله فلم أستحسن إيراد ذلك قد أطبق السلف على التسكيم به
فكيف ينسبون إلى شيء مما ذكرهم وسائطنا إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم
وتشديداتهم سموهم مستثنية شكية وبنوا على ذلك أنه لا يصح خلاف شك في إيمانه وأرادوا به ذلك
هذا الكلام والله يغفر لقائله إنما صدر من متأخريهم منهم إذا حقق البحث معه رجع إلى أمر الغلط
وما أراد به من هذه المسئلة يرجع إلى ما اعتقدوه بن يقول هذه المسئلة وهو يرى بما أراه به
والأئمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك وإمامنا الأعظم رضي الله عنه وإن كان قد نقل عنه
الإنكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ولئن سلمنا قولهم من التفسير
والتضليل فكيف يشعرون في عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وإبراهيم الخفي وعلمة وهؤلاء أصول
المذهب وقد ذهبوا إلى ما ذهب إليه غيرهم من السلف فالأولى كلف الكلام في ذلك الاعتدال الضرورة
مع كمال مراعاة الأدب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة وعدم نسبهم إلى شيء من الضلال
والابتداع فضلا عن الكفر فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من
ذلك وبأنه التوفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك
(التأديب بذكر الله) تعالى (في كل حال) ليكون هذه الجملة مشتملة على ذكر اسم الذات (وحالة
الأمور كلها إلى مشيئة الله سبحانه) فهو تعالى ما شاء فعل ولا يستل عما يفعل (فقد أدب الله سبحانه
نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطبا له (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وأذكر
ربك إذا نسيت أي الاستثناء والمعنى فاستثن إذا ذكرت فتأديب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الأدب
وكان يستثنى في الشيء يقع لاحالة كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما لا يشك فيه بل قال) وهو
أصدق القائلين معلما لعباده الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محللين رؤسكم
ومقصرين) لا تخافون (وكان الله سبحانه عالما) بعلمه القديم الأزلي (بأنهم يدخلون) مكة كما وصف
(لاحالة وأنه شاء) كذا (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتعلم أمته منه (فتأديب رسول الله صلى الله
عليه وسلم) أحسن الأدب فكان يستثنى (في كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر أي مقبرة المدينة وانما جعلها باعتبار ما حولها (السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تذكير السلام وقال العراقي أخرجه مسلم عن أبي هريرة أنه قلت روي: لك من حديث أبي هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحصيب رضي الله عنه أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللال الكاظمي من طريق مالك واللال الكاظمي وحده من طريق اسمعيل بن علية كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بالفظ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقبرة فسلم على أهلها فقال سلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون ولفظ الحديث لابن علية وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللال الكاظمي من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن عطاء بن يسار عنهما بلفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج إلى البقيع فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون والمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات اللهم اغفر لاهل البقيع الغرقى وأما حديث أنس فأخرجه اللالكاظمي من طريق ابن أحمد الزبيدي عن كثير بن زيد عنه بلفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى البقيع فقال السلام عليكم وأنا بكم لاحقون إن شاء الله أسأل الله رب أن لا يحجر منا أحرك ولا يقتنا بعدكم وأما حديث بريرة بن الحصيب فأخرجه مسلم واللال الكاظمي من طريق سفيان واللال الكاظمي وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى على المقابر وفي حديث سفيان كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرجنا إلى المقابر يقول السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشار عن جرير بن عبد الله عن سفيان أنهم لناسلف ثم اتفقوا وأنا إن شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية وفي حديث ابن بشار سأل الله (واللعوف بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب) الإلهي (ذكر الله تعالى) على كل حال خصوصاً عند رؤية المقابر والتفكير في أحوال الموتي والموت فانه أكد (وربط الأمور به) تعالى إشارة إلى تعليقه بالشيئة (وهذه الصيغة دالة عليه) أي على التبرك والتأدب لكنه كلمة مستقلة ووربط المستقبل بالشروط لا يستنكر (حتى صار يعرف الاستعمال) على السنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلان مات سريعا أو يقع سريعا (فتقول في عقبه (ان شاء الله فيفهم منه رغبته) في موته أو وقوعه في الهلاك (لا تشكك) كذلك (اذا قيل لك مثله فلان يزول مرضه ويصح) بدنه (فتقول ان شاء الله) فهو (بمعنى الرغبة) والتمنى (فقد صارت الكلمة معدولة) أي مصروفة (عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة فكذلك العدول إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى) والتبرك به (كيف كان الامر) وحاصل هذا الوجه أنهم خرجوا ان شاء الله ههنا إلى معنى آخر غير التشكك وهو التبرك والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما استشهد به هنا أخرجه البخاري عن أبي الهيثم عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال قال سليمان عليه السلام لا طوفان الليلة على تسعين امرأة كلهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعا فلم تحمل منهم إلا امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذي نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرسانا أجمعون وأخرجه مسلم كذلك من طريق أخرى نحوه ومنهما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبي دعوة دعاها في أمته فاستجيب له وإني أريد ان شاء الله أن أدخلكم في شفاعتي يوم القيامة ومنهما أخرجه اللالكاظمي من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صحابة ماتوا يقولون في رجل قتل في سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلا ذوا عدل فتألا لا تعلم الاخيرا قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلا ذوا

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون والعوف بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب ذكر الله تعالى وربط الأمور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة والتمنى فاذا قيل لك ان فلان مات سريعا فتقول ان شاء الله فيفهم منه رغبته لا تشكك واذا قيل لك فلان سيزول مرضه ويصح فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة وكذلك العدول إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى كيف كان الامر

فقالا لانعلم الاشارة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد مذنب ورغب غفور وفي القوت
وقيل من قال افعل كذا ولم يقل ان شاء الله سأل الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فان شاء عذبه
وان شاء غفر له فسل ما ذكر مستقبلا ور بط المستقبيل بالشرط غير مستنكر وانما يذكر بط الحال
بالشرط ووضع الحنفية قولهم للتبرك مع ظهوره في التشكيك والترديد وفي شرح المقاصد انه للتأديب
بأحوال الامور الى مشيئة الله تعالى وهذا ليس فيه معنى الشك أصلا وانما هو كقوله لتدخلن المسجد الحرام
الآية وكقوله عليه السلام تعلما اذا دخلن المقابر قال السلام عليكم الحديث اه فمع المناقضة بين كلاميه
تلفيق بين الاحوال المختلفة فان الاستثناء في الآية لا يصح أن يكون من قبيل احوال الامور الى المشيئة بل قيل
انه للتبرك بذكر اسمه سبحانه أوله المبالغة في الاستثناء في الاخبار حتى في متحقق الوقوع على انه قد يقال
النقد لتدخلن جميعكم ان شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل المدينة حياء وميناعن فتح مكة أو
معنى ان شاء الله اذا شاء الله وهو تأويل لطيف بردهما فيه من الشك كضعف أو الاستثناء عائد الى الامن
لا الى الدخول أو هو تعليم للعباد وكذا الاستثناء في الحديث لا يصح أن يكون من باب احوال الامور الى
المشيئة فان الحقوق بالامور لا تحقق بلا شبهة بل هو محمول على تعميم الامة لاحتمال تغيرهم في المال أو على
ان المراد بقوله بكم خصوص أهل البقيع مثالا في البلاد وبه يظهر لك ما في كلام المصنف بتأمل تام
* (تنبيه) * ما أجاب به الزمخشري عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من أن يكون ذلك قد
قاله فأثبتته قرآنا أن الرسول قاله فكلاهما باطل لانه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل في
وعيد من قال ان هذا الاقول البشر والله أعلم (الوجه الثالث) في صحة الاستثناء (ومستنده الشك
ومعناه أنا مؤمن حقا ان شاء الله) وهذا قد أشار اليه أبو منصور البغدادي في الاسماء والصفات فقال
بعد ان نقل مذهب الاشعري ما نصه وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلا حسنا قال في وصف
الايان ايمانى حق بلا استثناء واذا وصف نفسه فقال أنا مؤمن ان شاء الله واعتبر بعضهم فيه تفصيلا أحسن
منه فقال ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عند الله فقال أنا مؤمن بالله حق من غير استثناء والحق الاستثناء
بالمؤمن عند الله فقال أنا مؤمن عند الله ان شاء الله لان المؤمن عند الله هو الذى وعد الله سبحانه الجنة
والثواب اه وقال صاحب القوت الاستثناء في الايمان سنة ماضية وفعل الائمة الراضية (اذ) الايمان
مقامات والمؤمنون فيه درجات ولذلك (قال الله تعالى لقوم مخصوصين) كذا في النسخ كلها ونص القوت
موصوفين (بأعيانهم أو أئلك هم المؤمنون حقا) فهذا وصفهم بالسكال ومدحهم بمخالص الاعمال ففيه
دليل خطابه ان هنالك مؤمنين غير حق الى هنا نص القوت زاد المصنف فقال (فانقسموا الى قسمين) قسم
يطلق عليهم انهم مؤمنون حقا وقسم لا يطلق عليهم ذلك (و يرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافي
أصله) أى لفظ الايمان يشمل الجميع (وكل انسان شاك في كمال ايمانه) أى عيلى اليه (وذلك ليس
بكفر) كما زعموا ان الشك في الايمان كفر وانما الموسوم بالكفر هو الشك في أصله وثبوته للحال بالاتفاق
(واشك في كمال الايمان حق) صحيح (من حيث ان النفاق) الذى هو اضممار القلب على خلاف في ظاهره
(يزيل كمال الايمان) وكلاهما محلها القلب ولا يزيل أصل الايمان (وهو) أى النفاق (خفى) لان
محله القلب ولهذا (لا يتحقق البراءة منه) في الظاهر بالاشارات (والثاني انه) أى الايمان (يكمل
باكمال الطاعات) وهذا اذا جعلت الاعمال داخلية في معنى الايمان (ولا يدري وجودها على) وجه
(السكال) أى ان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما
أثبتوا ذلك وفيه بحث سياتى في تقرير كلام السبكي ثم سرد المصنف الآيات القرآنية الدالة على ما قدم
ذكره من انقسام المؤمنين الى قسمين فقال تبعنا صاحب القوت (قال الله تعالى) وان فريقا من المؤمنين
لسكارهون يجادلونك فى الحق بعد ما تبين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون وقال تعالى في وصف

* الوجه الثالث مستنده
الشك ومعناه أنا مؤمن
حقا ان شاء الله اذ قال
الله تعالى لقوم مخصوصين
بأعيانهم أو أئلك هم
المؤمنون حقا فانقسموا
الى قسمين و يرجع هذا
الى الشك في كمال الايمان
لا في أصله وكل انسان شاك
في كمال ايمانه وذلك ليس
بكفر والشك في كمال
الايان حق من وجهين
أحدهما من حيث ان
النفاق يزيل كمال الايمان
وهو خفى لا يتحقق البراءة
منه والثاني انه يكمل باعمال
الطاعات ولا يدري وجودها
على السكال اما العمل قال
الله تعالى

أخرى يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون وقال في نعت الصادقين (انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق) الذي وصفوا به لا في أصل الإيمان (وكذلك قال الله تعالى) في مثل وصفهم (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين) الآية (فشرط) ونص القوت فذكر (عشر بن وصفنا) إلى قوله تعالى أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون منها الاشارة بالمال على حبه (وكالوفاء بالعهد والصبر على) الامراض والجوع و (الشدة) ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا) وأولئك هم المتقون فعند ذلك شهد لهم بالصدق والتقوى قلت هذه الآية كما ترى جامعة للصفات الانسانية بأسرها دالة عليها صريحا وأوصفا فانها مع كثرتها وتشعبها منحصرة في ثلاثة أشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس وقد أشير إلى الأول بقوله من آمن إلى قوله والنبيين وإلى الثاني أشار بقوله وآتى المال إلى قوله وفي الرقاب وإلى الثالث بقوله وأقام الصلاة إلى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظرا إلى إيمانه واعتقاده وبالتقوى اعتبارا بإيمانه للخلافة معاملة مع الحق وقد أخرج عبد الرزاق عن أبي ذر بسند رجاله ثقات انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان قلنا عليه هذه الآية ثم قال صاحب القوت وقال تعالى في وصف المختبرين مع المؤمنين وان تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم ان يسألكموه فيخفكم تبخلوا ويخرج أضغانكم فشتان بين من وصف بالمجاهدة والصدق وبين من وصف بالخلف وعرض للمقت وبين من وصف بالحق وبين من يجادل في الحق ولم يكن من قبل منه المال والنفس وبين من رد عليه المال ولم يسأله لماعلم منه من البخل والضعف واسم الإيمان يحجمهم ومعناه يشتمل عليهم الآن مقامات الإيمان ترفع بعضهم على بعض ويفاوت بين بعض وبعض (وقد قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) في مثله (قال تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية) أي إلى آخرها وهو قوله تعالى أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى يعني الجنة على تفاوت الدرجات فيها تجمع بينهم في الدار كما جمع بينهم في اسم الإيمان ورفعهم في الدرجات علوا في المقامات (وقد قال تعالى هم درجات عند الله) والله بصير بما يعملون (وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان عريان ولباسه التقوى الحديث) أي إلى آخره وهو قوله وزينته الحياء وحليته الورع وغرته العلم وقد تقدم تخريجه في كتاب العلم قال صاحب القوت ففيه معنى ان من لا تقوى له فلا لبس لإيمانه ومن لا ورع له فلا زينة لإيمانه ومن لا علم له فلا ثمرة لإيمانه فان اتفق فاسق جاهل فالإيمان كان بالمنافقين أشبه منه بالمؤمنين وكان إيمانه على النفاق أقرب ويقينه إلى الشك أميل ولم يخرج من اسم الإيمان الآن إيمانه عريان لا لبس له معطل لا كسبه كما قال أو كسبت في إيمانه خيرا والنفاق مقامات وقد قبل سبعون بابا والشرك مثل ذلك وهم فيه طبقات (وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الاذى عن الطريق) قد تقدم الكلام على تخريجه قريبا والاختلاف في قول البخاري ومسلم في الشك فلفظ مسلم فأفضلها قول لاله الا الله وأدناها إمطة الاذى عن الطريق وفي رواية أعلاها ورع وأخرى أعلاها ورع حماد بن سلمة عن سهل عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة بلفظ الإيمان بضع وسبعون أفضلها قول لاله الا الله وأدناها إمطة الاذى عن الطريق وفي رواية البيت عن ابن عجلان عن عبد الله بن دينار الإيمان ستون بابا أو سبعون بابا أو بضع واحد من العبدن أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها أن يحاط الاذى عن الطريق وفي رواية عمارة بن غزية عن أبي صالح الإيمان أربع وستون بابا أدناها إمطة الاذى عن الطريق والاذى أعم من أن يكون حجرا أو شوكا أو غصنا بارزا أو غير ذلك مما يأتى به الناس وإما طه إزالته ورفعها من ذلك الموضع (فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالاعمال) بحيث لا يكمل ولا يتم الا بها

انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال الله تعالى ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين فشرط عشر بن وصفنا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدة ثم قال تعالى أولئك الذين صدقوا وقد قال تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات وقال تعالى لا يستوى منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل الآية وقد قال تعالى هم درجات عند الله وقال صلى الله عليه وسلم الإيمان بضع وسبعون بابا أدناها إمطة الاذى عن الطريق فهذا ما يدل على ارتباط كمال الإيمان بالاعمال

(وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخفي فقولاه صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وإن صام وصلى وزعم أنه مؤمن من إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أئتمن خان وإذا خاصم فجر) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو (وفي بعض الروايات وإذا عاهد غدر) ونص القوت وفي غير بعض هذا الحديث وإذا عاهد غدر فصار خصما فان كانت فيه واحدة منهن فقيه شعبة من النفاق حتى يدعها قلت أخرجه البخاري ومسلم في الإيمان وأعاده البخاري في الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الأعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو رفعه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا أئتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر أي أربع خصال من وجدت فيه كان منافقا في هذه الخصال لا في غيرها أو شديد الشبهة بالمنافقين ووصفه بالخلوص يؤيد من قال ان المراد بالنفاق العملي لا الاعمالي أو العرفي لا الشرعي لان الخلوص بهذين المعنيين لا يستلزم الكفر الملقى في الدرر الأسفل من النار وأخرج البخاري في الإيمان والوصايا والشهادات والادب ومسلم في الإيمان والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة رفعه آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أئتمن خان ومعنى كذب أي أخبر بخلاف ما هو به فاصدا للكذب وإذا وعد بالخير في المستقبل أخلف فلم يف وهو من عطف الخاص على العام لان الوعد نوع من التحدث وافراده لزيادة قبحه ولازم الوعد الاخلاف ولازم التحدث الكذب ههنا متغايران فان خبر بأن يكون المزمع مان متغابرا وفي بعض روايات الطبراني اذا وعد وهو يحدث نفسه انه يخلف وهذا يدل على انه لو كان عازما على الوفاء ثم عرض له عارض أو بدله رأى فلا يتصف بالنفاق وأما الخيانة في الامانة فبأن يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه الحصر في هذه الثلاث لان أصل الديانة منحصر في ثلاث القول والفعل والنية فبني على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة فهى متغايرة باعتبار تغاير الاوصاف والوازم ووجه الحصر فيها ان اظهار خلاف ما في الباطن ما في المصالحات وهو اذا أئتمن وما في غيرها وهو ما في حالة السكورة فهو اذا خاصم وما في حالة الصفاء فهو ما مؤكدا باليمين فهو اذا عاهد أو لاف فهو بالنظر الى المستقبل فهو اذا وعد وما بالنظر الى الحال فهو اذا حدث لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع الى الثلاث لان الغدر في العهد منطوق تحت الخيانة في الامانة والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث ثم قال صاحب القوت (وفي حديث أبي سعيد الخدري) وأبي كبشة الانباري رضى الله عنهما قال (القلوب أربعة قلب أجرد وفيه سراج زهر) والاحرد هو المجرد عن الظلمات وزهر أي يضيء وليس الواو قبل فيه في القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الإيمان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (عدها الماء العذب) وليس في القوت (الغزير) وهو الكثير ولا يحتاج اليه كالبخفي (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة عدها القبح والصديق فأى المادتين) ونص القوت فأى المادتين (غلب) عليه (حكم) بها وفي لفظ آخر ذهب به (ونص القوت وفي لفظ آخر إنما غلب عليه ذهب وقال العراقي أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه لبث بن أبي سليم مختلف فيه أه قلت وقال أبو نعيم في الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن حميد حدثنا جابر عن الأعمش عن عمرو بن مرة عن أبي الجحتر عن حذيفة رضى الله عنه قال القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفح فذلك قلب المنافق وقلب أجرد وفيه سراج زهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وإيمان فمثل الإيمان كشجرة عدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة عدها قبح ودم فاهما غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تسميم الأربعة والمصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت الى غيره الا

وأما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفي فقولاه صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وإن صام وصلى وزعم أنه مؤمن من إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أئتمن خان وإذا خاصم فجر وفي بعض الروايات وإذا عاهد غدر وإذا عاهد غدر فصار خصما فان كانت فيه واحدة منهن فقيه شعبة من النفاق حتى يدعها قلت أخرجه البخاري ومسلم في الإيمان وأعاده البخاري في الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الأعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو رفعه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا أئتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر أي أربع خصال من وجدت فيه كان منافقا في هذه الخصال لا في غيرها أو شديد الشبهة بالمنافقين ووصفه بالخلوص يؤيد من قال ان المراد بالنفاق العملي لا الاعمالي أو العرفي لا الشرعي لان الخلوص بهذين المعنيين لا يستلزم الكفر الملقى في الدرر الأسفل من النار وأخرج البخاري في الإيمان والوصايا والشهادات والادب ومسلم في الإيمان والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة رفعه آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أئتمن خان ومعنى كذب أي أخبر بخلاف ما هو به فاصدا للكذب وإذا وعد بالخير في المستقبل أخلف فلم يف وهو من عطف الخاص على العام لان الوعد نوع من التحدث وافراده لزيادة قبحه ولازم الوعد الاخلاف ولازم التحدث الكذب ههنا متغايران فان خبر بأن يكون المزمع مان متغابرا وفي بعض روايات الطبراني اذا وعد وهو يحدث نفسه انه يخلف وهذا يدل على انه لو كان عازما على الوفاء ثم عرض له عارض أو بدله رأى فلا يتصف بالنفاق وأما الخيانة في الامانة فبأن يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه الحصر في هذه الثلاث لان أصل الديانة منحصر في ثلاث القول والفعل والنية فبني على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة فهى متغايرة باعتبار تغاير الاوصاف والوازم ووجه الحصر فيها ان اظهار خلاف ما في الباطن ما في المصالحات وهو اذا أئتمن وما في غيرها وهو ما في حالة السكورة فهو اذا خاصم وما في حالة الصفاء فهو ما مؤكدا باليمين فهو اذا عاهد أو لاف فهو بالنظر الى المستقبل فهو اذا وعد وما بالنظر الى الحال فهو اذا حدث لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع الى الثلاث لان الغدر في العهد منطوق تحت الخيانة في الامانة والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث ثم قال صاحب القوت (وفي حديث أبي سعيد الخدري) وأبي كبشة الانباري رضى الله عنهما قال (القلوب أربعة قلب أجرد وفيه سراج زهر) والاحرد هو المجرد عن الظلمات وزهر أي يضيء وليس الواو قبل فيه في القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الإيمان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (عدها الماء العذب) وليس في القوت (الغزير) وهو الكثير ولا يحتاج اليه كالبخفي (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة عدها القبح والصديق فأى المادتين) ونص القوت فأى المادتين (غلب) عليه (حكم) بها وفي لفظ آخر ذهب به (ونص القوت وفي لفظ آخر إنما غلب عليه ذهب وقال العراقي أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه لبث بن أبي سليم مختلف فيه أه قلت وقال أبو نعيم في الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن حميد حدثنا جابر عن الأعمش عن عمرو بن مرة عن أبي الجحتر عن حذيفة رضى الله عنه قال القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفح فذلك قلب المنافق وقلب أجرد وفيه سراج زهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وإيمان فمثل الإيمان كشجرة عدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة عدها قبح ودم فاهما غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تسميم الأربعة والمصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت الى غيره الا

قليلاً فهذا غدره ثم قال صاحب القوت ففي تبعض أخلاق الإيمان ووجود دقائق الشرك وشعب
النفاق ما يوجب الاستثناء في كمال الإيمان لجواز اجتماع الإيمان والنفاق في القلب ولو وجود شعب النفاق
وعدم بعض شعب الإيمان في القلوب كيف (و) قد (قال صلى الله عليه وسلم) أكثر منافق هذه الأمة
قراؤها) ونص القوت منافقاً أمي قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن
لهيعة وسيأتي في آداب تلاوة القرآن اه ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي له طريق من غير
رواية ابن لهيعة ورويناه في صفة المنافقين للغيراني اه وقرأت في ذخيرة الحفاظ للحافظ أبي الفضل بن
ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والسكاب عندى بخطه ما نصه واه عبد الله بن لهيعة عن منشرح
ابن هاشم عن عقبة بن عامر وابن لهيعة ليس بحجة ورواه الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب
عن عصمة بن خالد الخطمي ولا يتابع عليه اه ووجدت بأزائه بخط الحفاظ ابن حجر لم ينفرد به ابن
لهيعة بل تابعه الوليد بن المغيرة مصري صدوق وقال السيوطي في الجامع الصغير أخرجه أحمد
والطبراني والبيهقي عن ابن عمر وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصمة بن مالك اه والمراد
بالقراء الفقهاء أى يضعون العلم في غير مواضع يتعلمون العلم نفية للتمهة وهم معتقدون خلافه وكان
المنافقون في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة (وفي حديث) آخر (الشرك أخفى في أمي من
ديب النمى على الصفا) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن
حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ولاحد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى وسيأتي في ذم
الجاه والزبالة اه قلت قال ابن عدي رواه يحيى بن كثير النضري عن الثوري عن اسمعيل بن أبي خالد
عن قيس عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه وهذا عن الثوري ليس برويه عنه غير يحيى بن كثير
هذا اه وله في الجامع الصغير بقية وسأذكر على شئ إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره الحديث
وسيأتي ذكره قريباً أخرجه الحكييم الترمذي عن أبي بكر قال المناوى وظاهر صنيعة انه لم يروه مخرباً
لاحد من المشاهير والالما بعد النجعة وهو ذهول فقد أخرجه الامام أحمد وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية
عن أبي بكر وأحمد والطبراني عن أبي موسى قلت هذا ليس بذهول من الحفاظ وإنما مراده بالافتقار
على تخريج الحكييم الترمذي إشارة الى انه انفرد بأخراجه هكذا على التمام وأما من ذكرهم بعد
كأحمد والطبراني وأبي يعلى فانهم اقتصروا على الجلة الاولى الى قوله على الصفا وفي الجامع الصغير
أيضاً الشرك أخفى في أمي من ديب النمى على الصفا في الدلية الظلماء وأدنا أن تعب على شئ من الجور
أو تبغض على شئ من العدل وهل الدين الا الحب في الله والبغض في الله الحديث قال أخرجه الحكييم
الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة قال المناوى قال الحاكم صحيح
وتعقبه الذهبي بأن فيه عبد الاعلى بن أعين قال الدارقطني غير ثقة وقال في الميزان عن العقيلي جاء بأحد
منكرة وساق هذا منها وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم (فائدة) قال ابن القيم الشرك
شركان يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله وشرك في عبادته ومعاملته لافى ذاته وصفاته
والاول نوعان شرك تعطيل وهو أفعي أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه وتعطيل معاملته عما
يجب على العبد من حقيقة التوحيد والثاني شرك من جعل معه الهاء آخر ولم يعطل والثاني وهو
الشرك في عبادته أخف وأسهل فانه يعتقد التوحيد لكنه لا يخلص في معاملته وعبوديته بل يعمل
لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى فله من عمله نصيب ولنفسه وهواه نصيب وللشيطان
نصيب وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم هنا والله أعلم (وقال حذيفة
رضي الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقاً الى أن
يموت وانى لا سمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه

وقال عليه السلام أكثر
منافق هذه الأمة قراؤها
وفي حديث الشرك أخفى
في أمي من ديب النمى على
الصفا وقال حذيفة رضى
الله عنه كان الرجل يتكلم
بالكلمة على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم يصير
بها منافقاً الى ان يموت وانى
لا سمعها من أحدكم في اليوم
عشر مرات

وقال بعض العلماء أقرب

الناس من النفاق من يرى أنه يرى من النفاق وقال حذيفة المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا إذ ذاك يخفونه وهم اليوم يظهرونه وهذا النفاق يضاد صدق الإيمان وكلامه وهو خفي وأبعد الناس منه من يخوفه وأقربهم منه من يرى أنه يرى من النفاق فقد قيل للحسن البصري يقولون إن لالنفاق اليوم فقال يا أخى لوهلك المنافقون لاستوحشتهم في الطريق وقال هو وأخوه لوبنت للنفاقين أذنان ما قدرنا أن نطأ على الأرض بأقدامنا سمع ابن عمر رضي الله عنه رجلا يتعرض للجمحاج فقال أرايت لو كان حاضرا يسمع أكنت تتكلم فيه فقال لا فقال كذا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة وقال أيضا صلى الله عليه وسلم سره الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء بوجه وقيل للحسن إن قوما يقولون أنا لن نخاف النفاق فقال والله لأن أكون أعلم إنى يرى من النفاق أحب إلى من تلأع الأرض ذهباً وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب والسر والعناية والمدخل والمخرج

أجد بأسناد فيه جهالة اه قلت قال أبو نعيم في الحلية حدثنا أبو بكر بن مالك حدثنا عبد الله بن أحمد حدثني أبي حدثنا عبد الله بن عمر حدثني الجهمي حدثنا أبو الرقاد وقال خرجت مع مولاي وأنا غلام فدفعته إلى حذيفة وهو يقول إن كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير بها منافقا وإنى لاسمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتخضن على الخير أو لستكنكم الله بعذاب أوليؤمنن عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم (وقال بعض العلماء أقرب النفاق من يرى أنه يرى من النفاق) هكذا أورده صاحب القوت زاد وقال مرة أخرى آمنهم منه (وقال حذيفة) رضى الله عنه (المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا إذ ذاك يخفونه وهم الآن يظهرونه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه كانوا إذ ذاك وقال العراقي أخرجه البخاري لأنه قال فيه شر بدل أكثر اه قلت وأخرج أبو داود الطيالسي ومن طريقة أبي نعيم في الحلية عن شعبة عن الأعمش عن أبي وائل قال قال حذيفة المنافقون اليوم شر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يومئذ يكفونه وهم الآن يظهرونه (وهذا النفاق يضاد صدق الإيمان وكلامه) أراد به النفاق العملي فإنه الذى يطفى نور الإيمان وكلامه لأصله (وهو خفي) المدرك (وأبعد الناس منه من يخوفه) من الوقوع (وأقرب الناس منه من يرى أنه يرى من النفاق) كما تقدم النذل قريبا عن بعض العلماء (فقد قيل للحسن البصري يقولون إن لالنفاق فقال لوهلك المنافقون لاستوحشتهم في الطريق) أورده صاحب القوت بلفظ وقيل للحسن إن قوما يقولون لالنفاق اليوم فقال يا ابن أخى لوهلك المنافقون لاستوحشت في الطرقات (قال هو وغيره لوبنت للمنافقين أذنان ما قدرنا أن نطأ على الأرض) هكذا في القوت لأنه قال وعنه وعن غيره أروى هذا الكلام عنه وعن غيره لأنه روى هذا الكلام عن الحسن وعن غيره وأراد بقوله ما قدرنا أى لكثير منهم ثم قال صاحب القوت (وسمع ابن عمر) هو عبد الله بن عمر (رجلا يتعرض للجمحاج) أى بسوء وعبارة القوت يطعن على الجمحاج (فقال) له (أرايت لو كان) الجمحاج (حاضرا) بين يديك (أكنت تتكلم فيه) بماتكلمت به الآن (قال لا قال كذا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال العراقي أخرجه أبجد والطبراني بنحوه وليس فيه الجمحاج اه ووجدت بخط من وجد بخط المافظ ابن حجر مائنه هو في الغيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر الجمحاج اه وقول المصنف (وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله ذا لسانين في الآخرة) وهو من تمة كلام ابن عمر وليس حديثا مستقلا كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله كذا نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا كان له في الآخرة لسان من نار ثم قال بعد ذلك وفي الخبر شر الناس ذو الوجهين الحديث فدل ذلك أن الذى قبله من كلام ابن عمر لا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتأمل (وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين الذى يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه) هكذا أورده صاحب القوت ولم يتعرض له العراقي في المغنى وهو في المنفق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ تجردون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه كذا في المقاصد للسخاوى وأخرج الطبراني في الاوسط عن سعد بلفظ ذو الوجهين في الدنيا يأتي يوم القيامة وله وجهان من نار (وقيل للحسن) أى البصري (ان قوما يقولون أنا لن نخاف النفاق فقال والله لأن أكون أعلم أنى يرى من النفاق أحب إلى من تلأع الأرض ذهباً) هكذا أورده صاحب القوت لأنه قال من ملء الأرض ذهباً وطلأع الأرض بالكسر مأوّه (وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب و) اختلاف (السر والعناية و) اختلاف (المدخل والمخرج) هكذا أورده صاحب القوت وهو يشير إلى النفاق العملي الذى يطفى نور الإيمان كما تقدم البيان وإلى هذا

أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم في الحلية عن طريق الأعمش وسفيان عن ثابت بن هريرة عن أبي يحيى قال قيل لحذيفة من المنافق قال الذي يصف الإسلام ولا يعمل به (وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد أمن النفاق) هكذا أوردته صاحب القوت الا انه قال ما خفت أن تكون منافقا (وقال ابن مليكة) هو عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليك القرشي التميمي المكي الاحول المؤذن القاضي لابن الزبير المتوفى سنة ١١٧ (أدركت ثلاثين ومائة وفي أخرى خمسمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا هو في القوت أو خمسمائة ويوجد في بعض النسخ خسين ومائة والذي في صحيح البخاري أدركت ثلاثين قال القسطلاني أجلهم عائشة وأختها أسماء وأم سلمة والعبادلة الاربعة وعقبة بن الحارث والمصور بن محرمه رضي الله عنهم (يخافون النفاق) عبارة القوت كلهم يخاف النفاق على نفسه وهكذا هو في صحيح البخاري وهو النفاق في الاعمال لانه قد يعرض للمؤمن في عمله ما يشوبه مما يخالف الاخلاص ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعه منهم وانما ذلك على سبيل المبالغة فهم في الورع والتقوى أو قالوا ذلك ليكون أعمارهم طالت حتى رأوا من التغيير ما لم يعهده مع عجزهم عن انكاره فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكوت هكذا أوردته البخاري في الصحيح معلقا وأخرج اللالكائي في السنة من طريق المعاني بن عمران عن الصلت بن دينار عن ابن أبي مليكة قال لقد أتني على برهة من الدهر وما أراني أدرك قوما يقول أحدهم اني مؤمن مستكمل الايمان ولقد أدركت كذا وكذا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مامات رجل منهم الا وهو يخشى على نفسه النفاق (وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفي القوت وفي الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الشئ عليه) وفي القوت فذكروا رجلا فذكروه وحسنوا الشئ عليه (فبينما هم كذلك اذ طلع الرجل عليهم ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء) وفي القوت يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء (قد علق نعله بيده) وفي القوت وقد علق نعله بيده (وبين عينيه أثر السجود) وهو المسمى على السنة الناس زينة الصلاح (فقالوا يا رسول الله هذا الرجل الذي وصفناه) لك (فقال رسول الله) وفي القوت فلما نظر اليه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال (أرى في) وفي القوت على (وجهه سقعة من الشيطان) يعني طلبة (فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم) وفي القوت حتى جلس مع القوم بعد أن سلم (فقال) له رسول الله (صلى الله عليه وسلم) نشدتك بالله (وفي القوت نشدتك بالله أي أقسمت عليك بالله عز وجل) حين أشرفت على القوم هل حدثت نفسك انه ليس فيهم خير منك (وفي القوت هل حدثت نفسك حين أشرفت علينا انه ليس فيهم خير منك) قال العراقي أخرجه أحمد والبراز والدارقطني من حديث أنس اه قلت وفيه صدق ما تفرس به النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل المذكور وبيان المجزئة حيث أخبر عن شيء لم يصل اليه علم القوم فأطلع الله حبيبه صلى الله عليه وسلم على أحواله وان باطنه يخالف لظاهره فانه قد خطر في ضميره انه أفضل القوم وهذا فيه خطر عظيم ومثله كان بعد منافقا اللهم سلطنا منه يارب العالمين (وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لماعلمت وما لم أعلم فقيل له اتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء) هكذا أوردته صاحب القوت الا انه قال وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وقال العراقي أخرجه مسلم من حديث عائشة اللهم اني أعوذ بك من شر ما عملت ومن شر ما لم أعمل ولا بي بكرين الضحالك في الشمائل من حديث مرسل وشر ما لم أعلم وأخر الحديث عند مسلم من حديث عبد الله بن عمر اه قالت وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه عن عائشة كسباق مسلم اللهم اني أعوذ بك من شر ما عملت وشر ما لم أعلم وفي القوت وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضي الله عنه دعاء قال

وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد أمن من النفاق وقال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين ومائة وفي رواية خمسين ومائة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخافون النفاق وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الشئ عليه فبينما هم كذلك اذ طلع عليهم الرجل ووجهه يقطر ماء من أثر الوضوء وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود فقالوا يا رسول الله هو هذا الرجل الذي وصفناه فقال صلى الله عليه وسلم أرى على وجهه سقعة من الشيطان فجاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم فقال صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله هل حدثت نفسك انه ليس فيهم خير منك فقال اللهم نعم فقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لماعلمت وما لم أعلم فقيل له اتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

وقد قال سبحانه وبدالههم

من الله ما لم يكونوا يحتسبون
قيل في التفسير عملوا أعمالا
ظنوا أنها حسنة فكانت
في كفة السيئات وقال
سرى السقطي لو أن إنسانا
دخل بستانا فيه من جميع
الأشجار عليها من جميع
الطيور فقاطبه كل طير
منها بلغته فقال السلام
عليك يا ولي الله فسكنت
نفسه إلى ذلك كان أسيرا
في يديها فهذه الأخبار
والآثار تعرفك خطر
الامر بسبب دقائق النفاق
والشرك الخفي وأنه لا يؤمن
منه حتى كان عمر بن
الخطاب رضي الله عنه
يسأل حذيفة عن نفسه
وأنه هل ذكر في المنافقين
وقال أبو سليمان الداراني
سمعت من بعض الأمراء
شيئا فاردت أن أنكره
نفخت أن يامر بقتلي ولم
أخف من الموت ولكن
خشيت أن يعرض لقابي
الترين للخلق عند خروج
روحي فكففت وهذا من
النفاق الذي يضاد حقيقة
الاعمان وصدقه وكأله
وصفاه لا أصله فالنفاق
نفاقان أحدهما يخرج
من الدين ويلحق بالكافرين
ويسلك في زمرة المخلفين
في النار والثاني يفضي
بصاحبه إلى النار مدة أو
ينقص من درجات عليين
ويحط عن رتبة الصديقين

قل فيه اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم قلت وأخرج أحمد وأبو يعلى
والحكيم الترمذي وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر الشريك فيكم أخفى من ديب النمل وسألك على شيء
إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره تقول اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك
لما لا أعلم تقولها ثلاث مرات (وقال) الله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون قال صاحب
القوت (قيل عملوا أعمالا فظنوا) ونص القوت ظنوا (أنها حسنة فكانت في كفة السيئات) ونص
القوت فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيئات والكفة بكسر الكاف وفتحها (وقال) أبو
الحسن (السري) كفى هو ابن المقلس (السقطي) بالفتح يك نسبة إلى يسع سقط المتاع وهو من كبار
العارفين خال أبي القاسم الجنيد توفي سنة ٢٥١ أخذ عن معروف السرخسي وعنه ابن أخيه الجنيد
ويوجد هنا في النسخ وقال سري بلالام وهكذا هو أيضا في القوت (لو أن رجلا دخل بستانا) ونص
القوت إلى بستان (فيه من جميع الأشجار عليه من) ونص القوت على تلك الأشجار (جميع الطيور
نقاطبه) أي الداخل (كل طير منها بلغته) المعلومة له (فقال السلام عليك يا ولي الله) بأن عرفه الله
تعالى لغائهم على اختلافها (فسكنت نفسه إلى ذلك) وأطمأنت وحدته بالجيب (كان أسيرا في
يديها) موثقا ليديها وذلك لأن الوقوف عند النعمة تحجب وسكون النفس إلى شيء يدل على نقص في المقام
عند الاعلام وفي القوت قال بشر بن الجرب سكون القلب إلى قبول المدح أضرم عليه من المعاصي وكان
سهل يقول غفلة العالم السكون إلى الشيء وغفلة الجاهل الافتخار بالشيء والسكون عندهم من الدعوى
والدعوى من المعاصي (وهذه الأخبار) التي تلونها لك (والآثار) التي عرفناك بها (تعرفك) أي
تنبهك على معرفة (خطر) هذا (الامر) وعظمه (بسبب دقائق النفاق) المهلكة (و) نوابغ (الشرك
الخفي) من الرياء والتصنع والترين ومخالفة الظاهر الباطن (وأنه لا يؤمن منه) أي لا سبيل إلى الامن
منه والحفظ عنه (حتى كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه) مع جدالة قدره وشهرة فضله وأنه أحد
المشهود لهم بالجنة (يسأل حذيفة) بن اليمان رضي الله عنه (عن نفسه وأنه هل ذكر في المنافقين)
وذلك لأن حذيفة كان اختصه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلم المنافقين وتقدم ان عمر ما كان يصلي
على جنازة حتى يحضرها حذيفة فإذا حضرها قال صلوا على صاحبكم وفي كتاب السنة للإسكافي أخبرنا
الحسن بن عثمان أخبرنا أحمد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت
الأوزاعي عن أشياء فأجاب عنها قال الأوزاعي وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت انهم
يقولون لم يخف أن يكون يومئذ منافقا حين سأله حذيفة ولكن خاف أن يبتلى بذلك قبل أن يموت قال
هذا قول أهل البدع (وقال أبو سليمان الداراني) تقدمت ترجمته في كتاب العلم (سمعت من بعض
الأمراء شيئا) ونص القوت سمعت قائلا يقول يعني بعض الأمراء يتكلم على المنبر بما لا ينبغي (فاردت
أن أنكره) عليه (نفخت) ونص القوت نفخت (أن يأمر بقتلي ولم أخف من الموت) ونص القوت
فلم يكن لي خيفة الموت (ولكن خشيت أن يعرض لقابي) الترين للخلق عند خروج روعي فكففت
عن ذلك (وهذا) الذي ذكرناه (من النفاق الذي يضاد حقيقة الاعمان وصدقه وكأله وصفته) ويوافق
نوره ويحرم مزيده ويحبط الاعمال ويوجب المقت والاعراض وهو الرياء والمداينة والتصنع للخلق
(لا أصله) الذي هو التصديق الجازم بالقلب (فالنفاق) إذا (نفاقان أحدهما) الذي (يخرج عن
الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلفين في النار) وهو الشك في دين الله عز وجل والرد
لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم (والثاني) الذي (يفضي بصاحبه إلى النار إلى مدة) معلومة (أو
ينقص) وفي بعض النسخ أو ينقص (من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين) وهو اختلاف القلوب
واختلاف اللسان ومخالفة ما ينهى عنه وزيادة الظواهر على السرائر وكان سهيل يقول المرأى حقا هو

الذي يحسن ظاهره حتى لا تنكر العامة عليه ولا العلماء من ظاهره شيئاً وباطنه خراب وقال عمر مولى
غفرة أقرب الناس الى النفاق من اذازكي بما ليس فيه اوتاح لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يتخوف ان
لا ينجيهم مما هو فيه وهذا المعنى من النفاق هو الذي خافه السلف وكانوا منه على اشفاق (وذلك مشكوك
فيه) بالقلة والكثرة (فلذلك حسن الاستثناء) ثم قال (وأصل النفاق) من النفق بحركة سرب في الارض
يكون له مخرج من موضع آخر وناقق البر بوع اذا أتى النافق ماء ومنه قيل ناقق الرجل اذا أظهر الاسلام
لا هله واضمر غير الاسلام وأتاه مع أهله أيضاً فقد خرج منه بذلك ثم استعمل في معنى (تفاوت بين السر
والعلانية) كمنقل ذلك عن الحسن البصري ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب (و)
قال بعضهم هو (الامن من مكر الله تعالى) وحقيقة المكر معنيان أحدهما ان يظهر شيئاً ويخفي ضده
والثاني ان يكشف ما كان ستره ويفشي ما كان أسره بعد الظاهر نبيته والغرة وقد قال سيدنا ابراهيم عليه
السلام في أحد الوجهين من تفسير قوله ولا تخاف ما تشركون به الا ان يشاعري شيئاً ومثله قال شعيب عليه
السلام وما يكون لسان نعود فيها الا ان يشاء الله ثم علا جيعاً بسبعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد
خوف المشيئة فلم يأمنان يسكون في سعة علم الله تعالى وفي خفي مشيئته ضد ما ظهر لهما من حكمته
في سدر كهما ما سبق في علمه وانه لا مشيئة لهما في مشيئته وهذا هو خوف المكر فالانبياء عليهم السلام مع
فضلهم ومكانتهم يستشعرون في الكفر خيفة المكر ولا يستثنى الضعيف الجاهل في الايمان (و) قيل أصل
النفاق (العجب) وهو تصور استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقاً لها (وأمر آخر) هي دقائق لا يعرفها
الا العارفون (ولا يخلو عنها الا الصديقون) ومن شاء الله من أرباب الكمال من الواصلين حُرنا الله في
زمرتهم بمنه وكرمه * (تنبيه) قد بقي على المصنف في هذا الوجه ما يحسن ابراده فن ذلك ما أورده البخاري
معلقاً في كتاب الايمان فقال وقال ابراهيم التميمي ما عرضت قولي على عملي الا خشيت ان أكون مكذباً وقد
وصله البخاري نفسه في تاريخه عن أبي نعيم وأحمد في الزهد عن ابن مهدي كلاهما عن سفيان الثوري عن
أبي حيان التميمي عنه قال البخاري أيضاً يذكرك عن الحسن قال ما حقه الا مؤمن ولا آمنه الا منافق وقال
الفرجاني حديثاً قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان عن العلي بن زياد قال سمعت الحسن يخلف في هذا المسجد
بالله الذي لا اله الا هو ماضى مؤمن قط ولا بقى الا وهو من النفاق مشفق ولا مضى منافق قط ولا بقى الا وهو
من النفاق آمن وأخرجه أحمد بإلفظ والله ماضى مؤمن ولا بقى الا وهو يخاف النفاق ولا آمنه الا منافق وقيل
لا جد بن حنبل مامعنى الاستثناء في الايمان قال أليس الايمان قول وعمل قيل نعم قال فالتصديق بالقول
والاستثناء في العمل ونفس بعض أولاد التابعين على خاتمه فلان لا يشرك بالله شيئاً فقال أبوه هذا أقبح
من الشرك والله أعلم * (الوجه الرابع) * وهو أن خلو الوجه (وهو مستند أيضاً الى الشك) ليس
(ذلك) الشك في حقيقة الايمان وانما ذلك (من خوف الخاتمة) أي الحالة التي يختم عليها اللعبد (فانه
لا يدرى ايسلم الايمان عند الموت) بشيئانه عليه (أم لا فان ختم بالكفر) عباداً بالله (حبط الايمان
السابق) يقال حبط العمل من باب تعب جبوطاً فسد وهدر ومن باب ضرب لغة فيه كما في المصباح وأراد
به جبوط أصل الايمان (لانه موقوف على سلامة الآخرة) ولذا قالوا الخاتمة تصحك على الاعمال وحاصل
ما أشار اليه انه يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله بناء على العبارة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكفر
الشقي من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والشكر ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
ان أحدكم لم يعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل
أهل النار فيدخلها وان أحدكم لم يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها وانما الاعمال بالخواتيم (ولو سئل الصائم بخوة النهار) أي عند ارتفاعه

وذلك مشكوك فيه ولذلك
حسن الاستثناء فيه وأصل
هذا النفاق تفاوت بين
السر والعلانية والامن من
مكر الله والعجب وأمر آخر
لا يخلو عنها الا الصديقون
* (الوجه الرابع) * وهو
أيضاً مستند الى الشك
وذلك من خوف الخاتمة فانه
لا يدرى ايسلم له الايمان
عند الموت أم لا فان ختم له
بالكفر حبط عمله السابق
لانه موقوف على سلامة
الآخرة ولو سئل الصائم
بخوة النهار

عن حجة صومه فقال أنا
صائم قطعاً فلو أظفرت في أثناء
نهاره بعد ذلك لتبين
كذبه إذ كانت الحجة
موقوفة على التمام إلى
غروب الشمس من آخر
النهار وكان النهار ميقات
تمام الصوم فالعمر ميقات
تمام حجة الأيمان وصفة
بالحجة قبل آخره بناء على
الاستصحاب وهو مشكوك
فيه والعاقبة مخوفة
ولاجلها كان بكاء أكثر
الخائفين لاجل أنها غرة
القضية السابقة والمشيئة
الازلية التي لا تظهر إلا
بظهور المقضي به ولا مطلع
عليه لاحد من البشر
خوف الخاتمة تكوف
السابقة وربما يظهر في
الحال ما سبقت الكلمة
بنقيضه من الذي يدري أنه
من الذين سبقت لهم من
الله الحسنى وقيل في معنى
قوله تعالى وجاءت سكرة
الموت بالحق أى بالسابقة
يعنى أظهرتها وقال بعض
السلف انما يوزن من
الاعمال خواتمها وكان
أبو الدرداء رضي الله عنه
يحلف بالله ما من أحد يامن
أن يسلب إيمانه الا سلبه
وقيل من الذنوب ذنوب
عقوبتها سوء الخاتمة نعوذ
بالله من ذلك وقيل هي
عقوبات دعوى الولاية
والكرامة بالافتراء وقال
بعض العارفين لو عرضت

(عن حجة صومه فقال) في الجواب (أنا صائم قطعاً فلو) اتفق انه (أظفرت بعد ذلك) في نهاره تبين كذبه إذ
كانت الحجة موقوفة على التمام (إلى غروب الشمس) فلم يتم إلى غروب الشمس لم يصح صومه (وكأنه
أن النهار) وهو من لدن طلوع الشمس إلى غروبها واليوم من لدن طلوع الفجر إلى غروب الشفق وقد
يطلق أحدهما على الآخر توسعاً (ميقات تمام الصوم) والميقات الوقت المضروب للشئ (فالعمر)
هو بقاء الإنسان من لدن ولادته إلى موته (ميقات تمام الأيمان) فوصفه بالحجة أى أنه حق صحيح (قبل
آخره بناء على الاستصحاب) أى التمسك بما كان سابقاً بقاء لما كان على ما كان (وهو مشكوك
فيه) بعدم تساوى صدقه على أفرادهم (والعاقبة مخوفة) وعاقبة كل شئ آخره ومخوفة أى يخاف منها
(ولاجلها كان بكاء أكثر الخائفين) لله تعالى كما يعرف من سب طبعات المشايخ وأحوال الأولياء ويأتى
شئ من ذلك للمصنف في ربيع المهلكات (لا جل) (انها) أى العاقبة وهى الخاتمة أى حسنها (غرة)
القضية السابقة (أى نتيجتها) (و) ثمرة (المشيئة الازلية) وهى العناية السابقة ليجاد المعدوم أو أعدام
الموجود (التي لا تظهر الا بظهور المقضي به ولا يطاع عليه بشر) وفي بعض النسخ أحد من البشر (خوف
الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة) أى قوله أنا مؤمن (بنقيضه) وضده
(من الذي يدري انه من الذين سبقت لهم من الله الحسنى) وفي بعض النسخ من الذي سبقت له والاولى
موافق للآية في الجلالة ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون والحسنى تأنيث الاحسن
فسرت بالجنة فظهر ان الاعتبار هو ايمان الموافاة الواصل إلى آخر الحياة قال أبو منصور البغدادي الأيمان
مرتبط أوله بآخره وتعود أحوال المكلفين في النهايات إلى ما سبق لهم في البدايات فلا بد من مراعاة
العواقب في الامور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال
(وقيل في معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة
الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تحيد (أى بالسابقة) زاد المصنف (أى أظهرتها) وأصل السكرة من
السكر بالضم وهى حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف انما يوزن من الاعمال خواتمها)
هكذا أورده صاحب القوت والبحث في وزن الاعمال قد تقدم (وكان أبو الدرداء) وغيره من عامري الانصارى
رضى الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم (يحلف بالله) عز وجل (ما من أحد آمن ان يسلب إيمانه
الا سلبه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه ما أحد وقوله سلبه بالبناء للمجهول والضمير عائداً إلى
الأيمان وإلى هذا أشار سيدنا القطب الجليلاني ان الله قد أعطاني سبعين موثقاً اني لا أمكر بك يا عبد
القادر وفي كل مرة أزداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخائفين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء
الخاتمة نعوذ بالله من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الخاتمة وهذا أخوف
ما يخاف العاملون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب توخر
عقوبتها إلى وقت الخاتمة لا عقوبة لها الا التوحيد في آخر نفس (وقيل هي عقوبة دعوى الولاية والكرامة)
ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامة (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد
سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العبدروسي رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ
ابن جعفر الرملي يقول الدعوى فضيحة ولو كانت حجة يشير إلى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعنى
ولو أنبت ما أراد اثباته باظهار شئ من خوارق العادات فانه غير معتبر عند أهل السكال هذا اذا كان يحكيها
في نفس الامر فأما اذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم وهذا يورث سوء الخاتمة
كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) في سبيل الله عند باب
الدار (و) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجر) التي داخل الدار (لاختبرت
الموت على التوحيد) إذ كل الصيد في خوف القرا قبل له ولم قال (لاني ما) ونص القوت لاني لا أدري

على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجر لا اختبرت الموت على التوحيد عند باب الحجر لاني لا أدري

عن التوحيد الى باب الدار
وقال بعضهم لو عرفت
واحدا بالتوحيد خسين
سنة ثم حال بيني وبينه
سارية ومات لم أحكم أنه
مات على التوحيد وفي
الحديث من قال أنا مؤمن
فهو كافر ومن قال أنا عالم
به فهو جاهل وقيل في قوله
تعالى وتمت كلمات ربك
صدقا وعدلا صدقاً لمن مات
على الايمان وعدلاً لمن مات
على الشرك وقد قال تعالى
ولله عاقبة الامور فهما
كان الشك بهذه المثابة
كان الاستثناء واجبا لان
الايمان عبارة عما يفيد
الجنة كما أن الصوم عبارة
عما يبرئ الذمة وما فسد
قبل الغروب لا يبرئ الذمة
فخرج عن كونه صوما
فكذلك الايمان بل لا يبعد
أن يسئل عن الصوم
الماضي الذي لا يشك فيه
بعد الفراغ منه فيقال
أصمت بالامس فيقول نعم
ان شاء الله تعالى اذ الصوم
الحقيقي هو المقبول والمقبول
غائب عنه لا يطالع عليه الا
الله تعالى فمن هذا حسن
الاستثناء في جميع أعمال
البر ويكون ذلك شكافي
القبول اذ يمنع من القبول
بعد حريان ظاهر شروط
الصحة أسباب خفية لا يطالع
عليها الا بالارباب جل
جلاله فيحسن الشك فيه
فهذه وجوه حسن الاستثناء
في الجواب عن الايمان

ما يعرض لقابلي من التغير
من باب الحجر (الى باب الدار) كذا في القوت (وقال بعضهم)
أي العارفين ونص القوت وقال بعض الخائفين وكل عارف بالله خائف (لو عرفت واحدا بالتوحيد)
ونص القوت لو علمت أحدا أو عرفت على التوحيد (خسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية) هي الاسطوانة
(ومات) وفي القوت ثم مات (ما أحكم) عليه (أنه مات على التوحيد) لعلني بسرعة تغلب القلوب (وفي
الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل) هكذا هو في القوت وقال العراقي أخرجه
الطبراني في الاوسط الشطر الاخير منه من حديث ابن عمر وفيه لبث بن أبي سليم والشطر الاول روى من
قول يحيى بن أبي كثير واه الطبراني في الصغير بالفظ من قال أنا في الجنة فهو في النار وسنده ضعيف ورواه
أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جدا ورواه في مسند الحرث
ابن أبي اسامة من رواية قتادة عن عمر بن الخطاب مر فوعا وهو منقطع اه قلت هكذا نقله الحافظ السخاوي
بتمامه في المقاصد الا انه قال في رواية الديلمي عن جابر بدل البراء فلا أدري هو تصحيف في نسخة المقاصد
أو تغيير منه قصد امليراجع (وقيل في قوله) تعالى وفي القوت كانت هذه الآية مبيكة للعابدين في معنى
قوله تعالى (وتتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) قيل (صدق لمن مات على الايمان وعدلاً لمن مات على الشرك)
كقوله تعالى ان الذين حققت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم
(وقد) قال تعالى ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب
وقال تعالى وانما لو فوهم نصيبهم غير منقوص و (قال الله تعالى ولله عاقبة الامور) وقال تعالى قل لا يعلم من
في السموات والارض الغيب الا الله (ومهما كان الشك في الايمان بهذه المثابة (كان الاستثناء) فيه
(واجبا) أي لازما (لان الايمان عبارة عما يفيد) صاحبه (الجنة كما ان الصوم عبارة عما يبرئ الذمة)
أي ذمة الرب عن عتق العبد (و) من المعلوم ان (مافسد) بالافطار (قبل الغروب لا يبرئ الذمة) فخرج
عن كونه صوما فكذلك الايمان اذ انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه ايمانا وسيسألني لهذا بحث من
كلام السبكي (بل لا يبعد) كذا في النسخ وفي أخرى بل ينقح (ان يسأل عن الصوم الماضي الذي
لا يشك فيه) وفي نسخة عن الصوم الماضي لا يشك فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له (أصمت بالامس
فيقول نعم ان شاء الله) فربط الشرط بالماضي وهو صحيح (اذ الصوم الحقيقي) أي المعتد به عند الله تعالى
(هو المقبول) عنده (والمقبول غائب) وفي نسخة مغيب (عنه لا يطالع عليه) لانه من أمور الآخرة ولكن
يظهر في بعض الاحيان بالامارات الدالة عليه (فمن هذا) السبب (يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر)
أي الخير (ويكون ذلك شكافي القبول) وفي تقييد الاعمال بالبرودة على الطائفة المشهورة بالارادة بالديار
المصرية وغيرهم ممن غلوا غاية الغلو وتجاوزوا عن الحدود حتى صار الرجل منهم يستثنى في كل شيء
فيقول أحدهم هذا ثوب ان شاء الله هذا جبل ان شاء الله فاذا قيل لهم هذا لا شك فيه يقولون لكن اذا
شاء الله ان يغيره ثم قال المنصف (اذ يمنع من القبول بعد حريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطالع
عليها الا بالارباب فيحسن الشك فيه) بهذا الاعتبار (فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن
الايمان) وحاصل ما في الو - الاخير ان الايمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافر ليس بايمان
كالصلاة التي أفسدها قبل الكمال والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب وهذا مأخذ كثير من
أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم وعند هؤلاء ان الله يحب في الازل من كان كافرا اذا علم منه انه
يموت مؤمنا فالصحابة مازالوا محبوبين قبل اسلامهم وبليلس ومن ارتد عن دينه مازال الله يبغضه وان كان لم
يكفر بعد وقد دفعه الحنفية بان الايمان اذا تحقق بشروطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها قبل كمالها
والصيام الذي يفطر صاحبه قبل الغروب قال القنوي في شرح عقيدة الطحاوي لا كلام في الاستثناء
للخاتمة وهو واجب عندنا وانما الكلام في الايمان وان كفر بعد ذلك أي بعد الايمان لا يتبين انه لم يكن

مؤمناً قبل الكفر كإبليس فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وعند الأشعرى العبرة للختم ولا عبرة للإيمان من وجد منه التكذيب للحال فإن كان في علم الله تعالى أن هذا الشخص يتختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن وإن كان يكفر بالله ورسوله فإن كان في علم الله تعالى أنه يتختم له بكفر يكون للحال كافر وإن كان مصدقاً بالله ورسوله وقالوا إن إبليس حين كان معلماً للملائكة كان كافراً واستدلوا بقوله تعالى وكان من الكافرين أي كان في علم الله وأجيب عن الآية بأن معناه وصار من الكافرين قال شارح العقائد والحق أنه لا خلاف في المعنى يعني بل الخلاف في المبنى فإذا أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى أي الإذعان وقبول العبادة فهو حاصل في الحال وإن أريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات في المآل فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فنقطع بالحصول أريد الأول ومن فوّض إلى المشيئة أريد الثاني اهـ وفهم منه أن الخلاف بين الفريقين لفظي وأشار إليه السبكي في عقيدته التي تقدم ذكرها في أول الكتاب وهو قوله واقتدوا بخلقهم ما مالوا إلى لفظ كالاستثناء في الإيمان وذكر فيها أن أبان منصور المانريدي مع الأشعرية في هذه المسئلة والله أعلم (وهي) أي تلك الوجوه (آخر ما تختم بها كتاب قواعد العقائد أن شاء الله تعالى) وفيه بطلان الحال بالشرط (والله أعلم) أي في التناوب بتقويض العلم إلى الله تعالى والتبرك وبوجد هنا في بعض النسخ زيادة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفى من أهل الأرض والسماء وهي زيادة حسنة تشبه أن تكون من كلام المصنف الآتي ما وجدتها في نسخة ولتختتم هذا الكتاب بفصول منها ماله تعلق بمسئلة الاستثناء ومنها ماله تعلق بمبحث الإيمان ومنها ما هو مقيم للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع * النوع الأول من الفصول الثلاثة ما يتعلق بمسئلة الاستثناء خاصة قال الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف لا خلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والممانعين في أنه لا يقال أنا مؤمن أن شاء الله للشك في ثبوت الإيمان حال التسكلم بالاستثناء المذكور والا كان الإيمان منفياً عن الشك في ثبوته في الحال كقوله بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير أن بقاءه إلى الوفاة عليه وهو المسمى بإيمان الموافاة الذي يوافق العبد عليه متصفاه به آخر حياته غير معلوم له ولما كان ذلك هو المعبر في النجاة كان هو الموقوف عند المتكلم في بطله بالمشيئة وهو أمر مستقبل فلا استثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله فلا وجه لوجوب تركه إلا أنه لما كان ظاهر التركيب أمراً من الأخبار بقيام الإيمان به في الحال وإن الاستثناء يناقض الأخبار بقيام الإيمان به في الحال كان تركه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجباً لذلك وأما من علم قصده بأنه إنما استثنى تبركاً خوفاً من سوء الخاتمة فربما اعتماد النفس التردد في الإيمان في الحال لكثرة أشعارها بتردها في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه مفسدة إذ قد تجر إلى وجود التردد آخر الحياة للاعتياد به خصوصاً والشيطان مجرد نفسه في هلاك ابن آدم لا شغل له سواء فيجب حينئذ تركه اهـ وفيه شبهة الأول قوله فلا استثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى الخ لا يخفى أن مانعاً فيه ليس داخل في عموم مفهوم الآية لأنه في الأمر المستقبل وجود الإبقاء والكلام في الاستثناء الموجود حالاً على احتمال أنه ربما يعرض له حال يوجب له زوالاً ولهذا مثل مشايخنا هذا الاستثناء بنحو قوله أنا شاب إن شاء الله تعالى حيث يحتمل أنه يصير شيخاً وهو ليس تحته طائل وإدخاله تحت قوله تعالى ولا تقولن لشيء الآية لا يقول به قائل وهذا البحث أبداه ملا علي القاري من أصحابنا والثاني أن أشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض إذا فرض قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة وهذا البحث أبداه الكمال بن أبي شريف وحاصل القول مع قطع النظر عما يرد عليه أن المستثنى إذا أراد الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء وهذا لا خلاف فيه وأما إذا أراد أنه مؤمن كامل أو بمن يموت على الإيمان فلا استثناء حينئذ جازئاً أن الأولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان وبالله التوفيق * (تنبيه) * قول من قال إن من شهر

وهي آخر ما تختم به كتاب
قواعد العقائد ثم الكتاب
بحمد الله تعالى وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى كل
عبد مصطفى

لنفسه بهذه الشهادة فلمشهد لنفسه بالجنة فيه انه لا محذور في هذا المقال فانه ليس من قبيل قول القائل أنا طويل ان شاء الله تعالى بل ينظر قولك أنا زاهد أنا متق أنا تائب ان شاء الله اما قاصدا هضم النفس والتواضع وهذا انما يتصور في حق الاكابر أو قاصدا جهله بحقيقة وجود سر وطه وهذه الاشياء في الحال أو نظرا الى مشيئة الله تعالى من احتمال تغير الحال في الاستقبال ولذا الماسئله أبو يزيد البسطامي هل حلتك أفضل أم ذنب الكلب فقال ان مت على الاسلام فالحق خير والا فذنبه أحسن وبهذا يتبين أن من يقول أنا مؤمن حقا لو قيل له أنت من أهل الجنة حقا لم يقدر أن يقول نعم فانه من الامر المبهم والله أعلم * استطراد * اختلف قول أصحابنا في مثل قولك أنا مؤمن أنا راشد أنا متق ان شاء الله تعالى أى في كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمسائل ويحصل به تركيبة النفس والاعجاب قال الكسطلي وههنا فرق دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو أن لرشاد أعني الاهتداء لعمل الصالحات والتقوى أى الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل تماما لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا في الحال أو في حين من الاحيان وكذلك التقى ليس من اجتناب المحرم في حين من احيان كونه مكافيا بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتمنع عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ما هو في القوة والثبات بحيث يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر وانى للانسان ذلك وكيف لا يشك في حصوله وأما الايمان فهو ٧ الحصول يحصل لمن هداه الله تعالى بنهجه وأما ثباته فأمر خارج عن مدلول قوله أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل

٧ هكذا يابض بالاصل

* (فصل) * قد ألف قاضى القضاة تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسئلة وذلك بسؤال ولده له اما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره وقد يحملون المشايخ كثيرا على هذه الرسالة وقد سبقت الى محمد الله تعالى بخط المصنف مع جملة تاركيف له وهى المسودة الاصلية فأجبت ابراد خلاصتها هنا تكملا للفوائد فانها غريبة في بابها وربما لا توجد عند كل أحد وها أنا أسوق لك مع اسقاط بعض مالا يحتاج اليه وهو يسير قال رحمه الله تعالى مخاطبا ولده بعد الجملة والصلاة ما نصه وبعد فقد علمت ما ذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية في هذا الزمان تسلكوا في مسئلة أنا مؤمن ان شاء الله تعالى وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك وساء في ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضى الى تكفير ولا تبديع وانما هو خلاف في الفروع فانهم جميعهم من أهل السنة انما يجرى في مسئلة فرعية أو مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى أمر لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك فلما بلغني ما قالت تأملت لذلك واستحييت قول قائله وعذرت به بعض العذر لاني أعلم ان في كتبهم بانه لا يصلى خلف شاة في ايمانه وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخري منهم اذا حقق البحث معه رجع الى أمر لفظي وما أرادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه من يقول هذه المقالة وهو يرى بما أرادوه به وأتمهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك وأبو حنيفة رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود النسي هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك بل هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم سرد أسماءهم التي سردناها في أول هذا البحث ثم قال وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجبها ويمنع القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يمنع ويوجب القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح والكلام في

هذه المسئلة طویل يحتاج الى مواد كثيرة وقواعد منشورة وقلب سليم وفكر مستقيم ومخاطبة من يفهم عنك ماتقول ويعاني مثل ماتعانيه في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والمفهوم وطبيعة وقادة وقرينة منقادة وتجرد في علم الطريق والسايلك وتقوى وتذكر اذا عرض له مس الشيطان فتبصر ماتنزاح به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسئلة ما أخفى عن كل أحد لعزة من يفهمه أو بسلم في المعتقد لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك وأنت على كل حال ولد صالح وهذه المسئلة تستمد من مسائل * احداها تحقيق معنى الايمان وقد صنف فيه مجلدات ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وذكر الاغريون قولين في معنى أن تؤمن ومعنى الايمان أحدهما وهو المشهور أن تصدق والباء للتعدي فالإيمان التصديق بهذه الامور الخمسة والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السبيبة فالإيمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الامور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لان الامن من عذاب الله مشروط بمشيئة الله بلا اشكال وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أحده منقولاً وانما ذكرته وهذا القول لم يذكره الاكثرون ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره وناهيك به ففرعت أنا عليه هذا الجواب * المسئلة الثانية هل الاعمال داخله في مسمى الايمان أو خارجة عنه ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه وقد اشتهر على ألسنة السلف أن الايمان قول وعمل وجاء في القرآن والسنة مواضع كثيرة أطلق فيها الايمان على الاعمال وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من مسمى الايمان داخله في مفهومه لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة والثاني أن تجعل أجزءه داخله في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه فان الأجزاء على قسمين منها ما لا يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان وكالأغصان للشجرة فاسم الشجرة صادق على الاصل وحده وعليه مع الأغصان ولا يزول بزوال الأغصان وهذا هو الذي يدل له كلام السلف وقولهم الايمان قول وعمل يزيد وينقص فان يجتمع هذان الكلامان الاعلى هذا المعنى ومن هنا قال الناس شعب الايمان الثالث أن تجعل الاستثناء آثاراً ثاراً خارجة عن الايمان لكنها منه وبسببها إذا أطلق عليها فبالتجواز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب الرابع أن يقال انها خارجة بالكسبة لا يطلق عليها حقيقة ولا مجازاً وهذا باطل والمختار القول الثاني وتحقيقه أن اسم الايمان موضوع شرعاً للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد وحده بشرط القول فاذا عدم العمل لم يعدم الايمان واذا عدم القول لم يعدم الايمان ولكن عدم شرطه واذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لانه الاصل اذا عرفت ذلك فاذا قلنا الاعمال داخله في مسمى الايمان كان دخول الاستثناء جائزاً لان المؤمن غير جازم بكل الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما استثنوا لذلك لكن هذا يقتضى أحد أمرين اما أن الايمان لا يحصل الا بالاعمال وقد قلنا انه مذهب المعتزلة وعليه يلزم ان من فقد الاعمال يجزم بعدم الايمان لأنه يقتصر على الاستثناء واما أن نقول ان الايمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير والصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ولها مراتب أدناها اماطة الأذى عن الطريق ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الايمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالايمان الايمان الكامل فيصح وأما أصل الايمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة وقال بعض الناس السلف انما استثنوا الاعتقادهم دخول الاعمال في الايمان وفيه نظر لما ذكرناه فالوجه أن يضاف الى ذلك أن اطلاق قولهم أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل فذلك استثنوا وليس ببعيد * المسئلة الثالثة أن الايمان انما ينفع في الاستعانة اذا مات عليه فن مات كافراً

لم ينفعه ايمانه المتقدم وهل نقول انه لم يكن ايمانا لان من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر أو كان ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطر بان ما يحبطه أو كان الحكم بكونه ايمانا صحيحا موقفا على الخاتمة كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامهما لانها عبادة واحدة مرتبطة أولها بالآخرها فيفسد أولها بفساد آخرها تخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال من ذلك والاول قول الاشعرى والثاني ظاهر القرائن تدل له حيث حكم بان المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا والثالث اقتضاه كلام بعضهم وعلى كل الاقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط اما في الاصل واما في التدين واما في النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ولا يحتاج أن نقول ان الاعمال داخله فيه ويلزم على هذا حصول الشك فيه لكن هذا شك لاحيل للعبد فيه فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله وليس شكا في اعتقاده الحاصل الآن نعم هو شك في كونه نافعا وصحيا ومسمى عند الله ايمانا وان كان صاحبه جازما بانه ايمان قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفریط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه * المسئلة الرابعة ولم أجدهم تعرض للخروج عليها غيري وهي التي أشرت الى عزة من يفهمها واحتياج سامعها الى تثبت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أنا وان سلما أن الايمان التصديق وحده من غير اضافة الاعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة في مسماه فنقول التصديق يتعلق بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق به فلا بد للتصديق من المعرفة ويشهد لذلك مارواه البغوي أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي استقبله شاب من الأنصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف أصبحت يا حارثة قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال أنظن ماتت فان لكل قول حقيقة قال يا رسول الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأظلمات نهارى وكأني بعرش ربي بارزا وكأني أنظر الى أهل الجنة يزأرون فيها وكأني أنظر الى أهل النار يتعاضون فيها قال أبصرت فالزم عبد نور الله الايمان في قلبه فقال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث يذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية وهو شاهد لا من أحد منهما جواز اطلاق أنا مؤمن من غير استثناء والثاني الاشارة الى ما قلناه من أن هذا الاطلاق تشترط فيه المعرفة والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيرا فعرفة الله تعالى معرفة وجوده ووجدانيته وصفاته اما ذاته فغير معلومة للبشر ووجوده معلوم لكل أحد ووجدانيته معلومة لجميع المؤمنين وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها وأعلى المعارف لانهاية لها فلا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى وأعلى الخلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم وأدنى المراتب الواجب الذي لا بد منه في النجاة من النار وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائط كثيرة منها واجب ومنها ما ليس بواجب وكل ذلك داخل في اسم الايمان لانه تصديق بها وبالاخلال به والعباد بالله قد ترك ذلك الواجب فقد يخرج من الايمان به وقد لا يخرج والحد في ذلك منزلة قدم للمتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جدا والمعارف الالهية المفاضة عليها من المكوث الاعلى واسعة جدا فالخائف مامن مقام ينتهي اليه الا ويخاف أن يكون فيه على خطر ويخلع قلبه من الهيبة فيفرغ الى المشيئة ويقول حسبي ان كنت أدت الواجب وسواه رجلا أن أحدهما أقامه الله تعالى مقام البسط وانشرع الصدر باليقين فيطلق والآخر غافل عن الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتفي عنه بالاملاق أيضا وعلى هذه الاحوال الثلاثة يحمل اختلاف السلف في ذلك وكل قصد الخير وتكامل على حسب حاله وليس فيهم من يكفر بعضا بل كل متكامل على قدر حاله وكل اناء بالذي فيه يرشح ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الامور

المناعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانغمرت تلك الامور المتقابلة له في قايه
ومن جورا لاسرين نظر الى الطرفين وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الا ان ولا مقصرا فيما
وجب عليه ولله الحمد والمنة المسئلة الخامسة قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهذا
يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى
حصل الايمان والوفاء عليه قبل قطعا وكذا الصحة اذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح
قطعا وانما يكون فساده اذا صدق تصديقا غير مطابق والعياذ بالله فمن يعتقد في الله أوفى صفاته ما يكفر
به لا يقال انه مؤمن ايمانا فاسدا بل ليس بمؤمن فالايمن من الامور التي ليس لها الوجه واحد كاداء
الذين وما أشبهه المسئلة السادسة جميع ما ذكرناه جلت ان فيه على ما وضعت له في اللغة من دخولها
على المحتمل الذي يقال انه الشك وقد عرفنا ان يخرج الشك فيها على وجه لا يقضى كقرا ولا شكافي
الايمان أما اذا قصد بها جاهل شكافي أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها
فذلك باطل وكفروضلال المسئلة السابعة أن تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقبلين كقولك
ان جئتني أكرمك ولك أن تقدم الجزاء وحينئذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله
على مذهب البصريين كقولك أنا مؤمن ان شاء الله ووضع الانسان يقتضي الاستقبال كما قلناه فيكون
معناه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا
الكلام الا للاحتراز عن القطع بالايمان في الحال فالمراد بقوله أنا مؤمن في الحال ولكنه لما نظر الى
التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز
تعليقه الاعلى هذا الوجه اما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه فلا يقال أنا انسان
ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرازقة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه آخر
يمكن الجمل عليه بالنسبة الى اللغة وهو أن يكون المعنى ان كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات
التي قلناها ولكن ذكرنا لفظ كان تعميلا للتعليل بحسب اللغة ليصير بمعنى الثبوت في المستقبل حتى يكون
الشرط مستقبلا ويكون الجزاء محذوفا يدل عليه هذا المذكور كما تقول ان أكرممتي غدا فأنا الا ان
محسن اليك أي لا بدع في اكرامك لي لاني محسن اليك الا ان المسئلة الثامنة خرجوا ان شاء الله ههنا على
معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأذب وساق الايتين قوله تعالى ولا تقولن لشيء الاية وقوله تعالى
لتدخلن المسجد الحرام الاية ولقوله صلى الله عليه وسلم اني لا رجوان أكون أقتاكم وقد علم انه
أقتاكم وهذا صحيح لكنه كانه مستقبل و ربط المستقبل بالشرط لا يستنكر وأما الذي يتعلق بخصوصية
ما نحن فيه ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا الى زيادة الكلام فيه والله أعلم اه كلام النبي برمه ولم
أحذف منه الا ما لا يحتاج اليه وهو قليل جدا فرجه الله تعالى لقد كتبه في بعض نهار تاليه ما لم يكتب
غيره مثله في خمسة أيام استطارد خلف كلام السبكي قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف فان قلت
ما وجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله ذكر أسامي جماعة من السلف ثم رأيت ذلك بعينه في كتاب السنة
للالسكافي الا أن السبكي زاد عند ذكر ابن مسعود واختلاف في جوعه عنه فقد قرأت في التحصيل الادلة
لابي اسحق الصغار قال وذكر الاستاذ أبو محمد الحارثي الحافظ في كتاب الكشف عن مناقب الامام عن
موسى بن كشير عن ابن عمر انه أخرج شاة لتذبح فربه رجلا فقال له أمؤمن أنت قال نعم ان شاء الله
قال لا يذبح نسبكتي من يشك في ايمانه ثم مر به رجلا فقال له أمؤمن أنت قال نعم فذبح شاته فلم يجعل
من يستثنى في ايمانه مؤمنا وجعله شكافي الايمان وأسند عن عطاء انه كان يكر على من يستثنى في
ايمانه وأسند عن ابن مسعود رضى الله عنه انه كان يستثنى في ايمانه وكذلك أصحابه فلقبهم صاحب معاذ
ابن جبل وناظرهم حتى انزل ابن مسعود وجماعته عن ذلك واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعد ذلك خطأ

من نفسه وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة أنه كان لا يرى الصلاة خلف من يستثنى في إيمانه
 وأسند عن سفيان الثوري أنه رجع عن الاستثناء في الإيمان وروى غيره عن ابن المبارك من شك في
 إيمانه فليس بمؤمن ويعني بالشك أنه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن وأما إذا لم يشك هذا الشك
 ولكنه يستثنى على معنى أنه هل يبقى على الإيمان في مستقبل الوقت أو على أن قوله أنا مؤمن حقا يقتضي
 استكمال الإيمان بتوابعه كما يقال فلان عالم حقا أنه يقتضي استكمال العلم بما يوجب العلم فهذا لا يكون
 شكا في الإيمان ولكنه يكون خطأ في القول لأن توابع الإيمان ليست من أصل الإيمان فنهى عن الإيمان
 يكون حاصل بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الإيمان ألا ترى أن ابن مسعود رجع عن هذا واستغفر ولم
 يكن ابن مسعود شاكيا في الإيمان وكذلك رجع سفيان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطأ في
 هذا الاستثناء وإن لم يكن شاكيا في إيمانه وقد حكى أن أبا حنيفة لقي قتادة فقال له أبو حنيفة أمؤمن
 أنت فقال قتادة نعم إن شاء الله فقال له أبو حنيفة أرغبت عن مله إبراهيم فانه قال بلى لما قال له ربه أولم تؤمن
 وفي بعض الروايات قال له قتادة أرجو فقال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله تعالى والذي أطمع أن يغفر
 لي خطيئتي يوم الدين قال فهلا قلت كما قال إبراهيم بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات لما قال
 له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله ولكن ليطمئن قلبي فقال له أبو حنيفة هلا قلت كما قال إبراهيم بلى حين
 قال له ربه أولم تؤمن فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر قلت فقد طهر بما تقدم أن المنع عن
 الاستثناء في الإيمان قال به جماعة من السلف ولم يغفر دية أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم بل
 الاختلاف حاصل في الطبقة الأولى على أنه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال قولهم كقول أصحاب
 أبي حنيفة وإن كان موافقهم لا يعتد بها منهم الشمرية والثوبانية والشيبية والغيلانية والمالكية
 والنجارية لا كثرهم الله تعالى كيان الأشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة
 وهم الخوارج والزارقة والصفرية وغلاة الروافض وفريق من المعتزلة والله أعلم

(النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ماله تعلق بالإيمان وهذا النوع نذكر فيه ثلاثة مباحث)

(المبحث الأول) في بيان ما يتعلق بالإيمان قال الكمالان ما يجب به الإيمان هو ما جاء به محمد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعملي
 وتفاصيلهما كثيرة فاكثفي بالأجمال وهو أن يقر بأن لا اله الا الله محمد رسول الله اقرارا صادرا عن مطابقة
 جنانة واستسلامه للسانه وأما التفاصيل فمما وقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى تعقل ذلك الامر
 التفصيلي وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الإيمان فان كان مما ينبغي بحجده الاستسلام أو وجب
 التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم بما حاده حكم بكفره والافسق وضلل فما ينبغي الاستسلام هو كل ما يدل
 على الاستخفاف من الالفاظ والأفعال الدالة عليه وما يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى
 الله عليه وسلم ادعائه ضرورة كالبعث والجزاء والصلوات الخس وأما التبري من كل دين يخالف دين
 الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء أحكام الاسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون ان محمدا
 صلى الله عليه وسلم انما أرسل للعرب خاصة لا الى أهل الكتاب لا لثبوت الإيمان له فيما بينه وبين الله تعالى
 لانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤنعا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه بعضهم
 لانه عليه السلام كان يكتفي بالشهادة منهم وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد
 ويحجب عن هذا بأن كل من كان يحضرته صلى الله عليه وسلم من كلبي أو مشرك فقد سبغ منه ادعاء
 عموم الرسالة لكل أحد فاذا شهد انه رسول الله لم تصدقه اجالا في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم
 يسمع منه فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى الناس الافتراء في ادعاء العموم
 جهلا بثبوت التواتر عنه به والله أعلم (المبحث الثاني في بيان أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق) اختلف أهل

السنة والجماعة فقيل هو مخلوق واليه ذهب الخرت المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد
العز بن المسكي وغيرهم هكذا نقله الأشعري عنهم واليه ذهب أهل سمرقند من الماتريدية ونقل الأشعري
عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنه غير مخلوق وهو قول أهل بخاري وقرغانة من الماتريدية
وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة وقال صاحب المسيرة واليه مال الأشعري ووجهه بما
حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال أن الإيمان غير مخلوق ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات
الله لأن من أسمائه الحسنى المؤمن وإيمانه هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم وأخباره الأزل بوجدانيته
كما دل عليه قوله تعالى اننى أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنى ولا يقال أن تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به
حادث اه ولا يخفى أن الكلام ليس في هذا المرام إذا جمعوا على أن ذاته وصفاته تعالى أزلية قديمة وان
اعتبر هذا المعنى لا يصح أن الصبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث ورد معانيهما في أسمائه الحسنى بل
السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها ولا أطن بأن أحدًا قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا
المفهوم الموهوم لأن صفاته تعالى مستثناة عقلا ونقلا وعلى أهل بخاري بأن الإيمان أمر حاصل من الله
لأنه تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون
المتكلم بمجموع ما ذكره قدام به ما ليس بمخلوق وكان من قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق وهذا غاية
متسكهم ونسبهم مشايخ سمرقند الى الجهل اذا الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان وكل
منه ما فعل من أفعال العبد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة قال ابن الهيثم
في المسيرة ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الإيمان حيث قال نقر بأن العبد مع أعماله وأقراره
ومعرفة مخلوق هذا وقد نقل بعض أهل السنة أنهم منعوا من إطلاق القول بمحاول كلامه سبحانه في
لسان أو قلب أو مخف وان أريد به اللفظى رعاية للدب مع الرب لئلا يتوهم متوهم ارادة نفس القديم
والله أعلم (المبحث الثالث) في بيان أن الإيمان باق مع النوم والغفلة والانغماء والموت وان كلامهم
لا يصاد التصديق والمعرفة حقيقة لأن الشرع حكم ببقاء حكمها الى أن يقصد صاحبها الى ابطالها بما كساب
أمر حكم الشرع بمنافاته لها فإير ترفع ذلك الحكم خلافا للمعتزلة في قولهم ان النوم والموت يصادان المعرفة
فلا توصف النائم والميت بأنه موقن كذا ذكره ابن الهيثم لكنه يخالف لما في المواقف عنهم أنهم قالوا
لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالأناهم حال نومه والغافل حين
غفلته وانه خلاف الإجماع اه فارتفع النزاع فتأمل * (خاتمة المباحث) * في بيان ما يقابل الإيمان
وهو الكفر أعادنا الله منه اختلافوا في المقابلة بين الكفر والإيمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم
والمسكة فن قال بالاول قال الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة بحجى الرسل به ومن قال بالثاني فسر
بقوله عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب اذ لا يكون
مرتكبها بار تكتابه اياها منكر الشئ من الدين معلوما ضرورة انه منه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه أحد
من أهل السنة والجماعة لا يقال قد خالف جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضا من الفروض
الجبسة أعنى الصلاة وأخواتها لاننا نقول انما كفروه بذلك لان الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله
عليه السلام ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلاة كما جعل السجود لله والقاء المصحف في القاذورات
وأمثال ذلك كفرا وليس من التكفير بمجرد الذنب يبق النظر في الأدلة الشرعية التي جعلت هذا علامة
الكفر في كون هذا علامة لاحتمال أن يكون الترتك كسالا استهزاء ولا استهلا لا بتر كها وهذا نظر
آخو عرفة والمسئلة اجتهادية والحق عدم التكفير وسياق ذلك بسط والله أعلم

* (النوع الرابع من الفصول الثلاثة) *

في بيان مسائل اعتقادية ينتم بها كتاب قواعد العقائد وهي في فصول

*** (فصل) *** العبد مادام عاقلاً بالغاً يصل إلى مقام يسقط عنه الأمر والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد أجمع المسلمون على أن المراد به الموت وذهب بعض أهل الإباحة إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة وصف قلبه من الفضلة واختار الإيمان على الكفر والكفران سقط عنه الأمر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم إلى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكير وتحسين الاخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة وأما قوله عليه السلام إذا أحب الله عبداً لم يضره الذنب فعنده أنه إذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وقفه للتوبة بعد الحوبة ومفهوم هذا الحديث أن من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة ولذا قيل من لم يكن للوصل أهلاً * فكل طاعة له ذنوب وأما ما نقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك إذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادات فوجه بعض المحققين منهم بأن التكليف مأخوذ من السكافة بمعنى المشقة والعارف يعبد ربّه بلا كلفة ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علماً بأنهم سبب السعادة ولهذا قال بعض المشايخ الدنيا أفضل من الآخرة لأنها دار الخدمة والآخرة دار النعمة ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة وقد حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لأنه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس ومن ثم اختار بعض الأولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقبى والحاصل أن الترتي فوق التوقف كالتدلي والله أعلم

*** (فصل) *** الحرام رزق لأن الرزق اسم ما يسوقه الله تعالى إلى الحيوان فيتناوله وينتفع به وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وذهب المعتزلة إلى أن الحرام ليس برزق لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وأخرى بما لم ينعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون إلا حلالاً وبرده عليهم أنه يلزم على الأول أن لا يكون ما تأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقاً على الوجهين الأخيرين وإن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ورد الوجه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها فيستوفي كل رزق نفسه حلالاً كان أو حراماً ولا يتصور أن لا يأكل الإنسان رزقه أو يأكل غيره لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى المالك فلا يمتنع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله أعلم

*** (فصل) *** الدعاء مخ العبادات كما في حديث وقال الله تعالى ادعوني أستجب لكم وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء ورد بأن الدعاء برد البلاء إذا كان على وفق القضاء والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم واختلف في أن الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرضا فقيل الأول لأنه عبادة في نفسه وهو مطلوب ومأمور بفعله وقيل السكوت والخود تحت جريان الحكم أتم رضا ولا يبعد أن يقال الاتم هو أن يجمع بينهما ما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجريان بحكم الجنان وقيل الأولى أن يقال إن الاوقات مختلفة ففي بعضها الدعاء أفضل والفواصل بينهما الاشارة فن وجد في قلبه اشارة الى الدعاء فهو وقته كما ورد من فزع له أبواب الدعاء فتحت له أبواب الاجابة أو الراجعة أو الجنة ومن وجد في قلبه اشارة الى السكوت فهو وقته كما جاء عن ابراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام ألك حاجة قال ما لي لك فلا قال فاسأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ويجوز أن يقال ما كان للعبادة فيه نصيب ولله تعالى فيه حق فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أولى وهذا على وأعلى والله أعلم

*** (فصل) *** اتفق أهل السنة على أن الاموات ينتفعون من سعي الاحياء بأمرين أحدهما ما تسبب اليه الميت في حياته والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج على نزاع فيما يصل من ثواب

الحج فعن محمد بن الحسن انه انما يصل للبيت ثواب النفقة والحج للحاج وعند عامة اصحابنا ثواب الحج للمعصوم عنه وهو الصحيح. واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر فذهب أبو حنيفة وأحمد وجهور السلف الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام الى عدم وصول شيء البتة لا الدعاء ولا غيره وقوله مردود بالكتاب والسنة واستدلاله بقوله تعالى وأن ليس للإنسان الا ما سعى مدفوع بأنه لم ينفع انتفاع الرجل بسعي غيره وانما في ملك غير سعيه وأما سعي غيره فهو ملك لسايعه فان شاء أن يبذله لغيره وان شاء أن يبقيه لنفسه وهو سبحانه وتعالى لم يقل انه لا ينتفع الا بما سعى ثم قراءة القرآن واهدائه تطوعا بغير أجره يصل اليه أموالا وصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن على قبره فالوصية باطلة لانه في معنى الاجرة كذا في الاختيار والعمل الا أن على خلافه فالاولى أن يوصى بنية التعلم والتعليم ليكون معونة لاهل القرآن فيكون من جنس الصدقة عنه فيجوز ثم القراءة عند القبور مكروهة عند أبي حنيفة ومالك وأحمد في رواية لانه لم ترد به السنة وقال محمد بن الحسن وأحمد في رواية لا تكبره لما روى عن ابن عمر انه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها والله أعلم

(فصل) كره أبو حنيفة وصاحبه أن يقول الرجل أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك اذ ليس لاحد على الله حق وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي اللهم اني أسألك بمعاقدة العزم من عرشك أو بمعاقدة وأجازه أبو يوسف لما بلغه الاثر فيه وأما ما ورد من قول الداعي اللهم اني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشى اليك فالمراد بالحق الجرمة أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة والله أعلم

(فصل) في المنار لحافظ الدين النسفي ان القرآن اسم للنظم والمعنى وما ينسب للامام أبي حنيفة ان من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزاءه فقد جع عنه وقال لا يجوز بغير العربية الامع عدم القدرة وقالوا لو قرأ بغير العربية فاما أن يكون مجنوناً فبداوى أو زنديقا فيقتل لان الله تعالى تكلم بهذه اللغة والاعجاز حصل بنظمه ومعناه قلت ونقل الغنيمي في حاشية ام البراهين مانصه قالوا ومن الجلى الواضح ان وضع اللغات ليس الالتفهم السامع فالمحج اليه التكليم والخطاب لا التكليم والكلام قال ومن هذا يظهر في الأئمة رضی الله عنهم فالشافعي مثلاً لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها والرخص لا يتعدى بها مورد النص وأبو حنيفة لم يجوز التلاوة بالترجمة وانما حكم بسخة مترجمة للقراءة من حيث ان الاصول محفوظة جائز تبليغها باللغة المترجم بها ولو كانت لسان النبي المبلغ اه فانظره مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده والله أعلم

(فصل) تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر لقوله تعالى لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار في المكان وقيل هو الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مشبه بالكاهن وفي معناه الرمال قال القونوي والحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما كالضارب بالحصى وما يعطى هؤلاء حرام بالاجماع كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما ولا اتباع من ادعى الالهام فيما يخبر به عن الهاماته بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتباع قول من ادعى علم الحروف المبهجة لانه في معنى الكاهن اه قال ملاعلى ومن جملة علم الحروف فآل المصحف حيث يفقهونه وينظرون في أول الصحيفة أى حرف وافقه وكذا في الورقة السابعة فان جاء حرف من الحروف المركبة من تسخلاً كم حكما بانه غير مستحسن وفي سائر الحروف بخلاف ذلك وقد صرح ابن العجمي في منسكه فقال اختلفوا في الغال فكرهه

بعضهم وأجازة آخرون ونص المسالك على تحريمه اه ولعل من أجاز الفال أو كرهه اعتمد على المعنى ومن حرمه اعتبر حروف المبني فانه في معنى الاستقسام بالالزام قلت بل هو تلاعب بالقرآن وقال الكرماني ولا ينبغي أن يكتب على ثلاث ورفات من البياض افعلا لاتفعل أو يكتب الخبر والشر ونحو ذلك فانه بدعة اه وذكري المذارك ما يدل على انه حرام بالنهي فراجعه وقال الزجاجة لا فرق بين هذا وبين قول المخجمن لا تخرج من أجل نجم كذا أو اخرج لطالوع كذا قلت ولا بطل هذه الاشياء جعل النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الاستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور وقد ورد ما حاب من استخار ولا ند من استشار وقال شارح الطحاوية الواجب على ولي الامر وكل قادر أن يسعى في ازالة هؤلاء المنجسين والكهات والعراقين وأصحاب الضرب بالرمل والحصى والقرع والفالات ومنعهم من الجلوس في الحوانيت أو الطرقات أو أن يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك ولا يكفي من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في ازالته مع قدرته لذلك لقوله تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وهؤلاء الملاعين يقولون الاثم وبأ كلون السميت باجماع المسلمين وهؤلاء الذين يفعلون هذه الافعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع نوع منهم أهل تلبس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الجن له أو يدعى الحال من أهل الحال كالمشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطريقة والمكارين فهؤلاء يستحقون العقوبة البالغة التي تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبس وقد يكون في هؤلاء من يستحق القتل كمن يدعى النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغيير شيء من الشريعة ونحو ذلك ونوع منهم يتسكف في هذه الامور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر وجهور العلماء يوجبون قتل الساحر كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنه وهذا هو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم واتفقوا على ان ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غيرها أو خطبائها أو السجود لها والتقرب اليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والخوثر ونحو ذلك فانه كفر وهو أعظم أبواب الشر واتفقوا على ان كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله فانه لا يجوز التسكف به وكذا الكلام الذي لا يعرف معناه ولا يتكلم به لا يمكن أن يكون فيه شرك لا يعرف ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى ما لم تكن شركا ولا يجوز الاستعانة بالجن في قضاء حوائجه وامثال أوامره واخباره بشئ من الغيبات ونحو ذلك واستتماع الجن بالانسي هو تعظيم اياه واستقامته واستعانتة وخضوعه له ونوع منهم بالاحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وان لهم خوارق يقتضي انهم أولياء الله تعالى وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقولون ان الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين لكون المسلمين قد عصوا وهؤلاء في الحقيقة اخوان المشركين واتباع الشياطين وان ثبت وجودهم فانهم من الجن لان الانس انما لا يكون محتجبا عن أبصار الانس وانما يحتجب أحيانا في ظن انهم من الانس في غلظه وجهله وسبب الضلالة فيهم والاختلاف عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان وبالجملة فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيمكن فيه ذلك ومن اللطائف ما حكاه بعضهم ان منجما صلب فقيل له هل رأيت هذا في نجمك فقال رأيت رفعة ولكن ما عرفت انما فوق خشبة والله أعلم * (خاتمة) * الفصول ذكرت فيها عقيدة مختصرة لي أحببت ادراجها هنا اقتداء بالائمة الاعلام واسارة برزت لي بالهام في المنام أسأل الله تعالى أن يتقبلها مني بمنه ويحلني بها في أعلى الفردوس مع امته وهي هذه بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين الحمد لله رب العالمين مدبر الخلق أجمعين والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الصادق الوعد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الاكرمين وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وبعد فهذه جملة عقائد الدين واركان عموده المتين ومدارها على ثلاثة الايمان والسلام والاحسان

لحديث جبريل عليه السلام المخرج في الصحيحين فأول ما يجب على المكلف الايمان وهو التصديق بالباطني بكل ما جاء به النبي مما علم بالضرورة اجلا في الاجالي وتفصيلا في التفصيلي والاجالي لا بد منه لصحة الايمان ابتداء كان يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته والتفصيلي يشترط فيه الدوام والاعمال كمكملات والمؤمن به خمسة في الحديث المذكور الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وزيد في بعض الروايات والقدر خيره وشره فالايان الواجب أولا على كل عبد لله هو التصديق بالله تعالى بانه واحد أحد لا شريك له موجود ليس كمثل شيء ولا يشبهه شيء منفرد بالقدم بصفاته الذاتية والفعلية فصفته عمله التكوير وصفاته ذاته حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه حتى غليم قدس والكمال له باق سميع بصير ما أراد جرى احدث العالم باختياره منزعه عن الحد وال ضد والصورة لا يكون الا مابشاء لا يحتاج الى شيء وهو حلیم عفو غفور والايان بالملائكة بانهم آمناء على وجهه وبالكاتب المنزلة بحقيقة ما فيها وبالرسل بانهم أفضل عباد الله وباليوم الآخر بشرائطه وتوابعه وأوله حين قيام الموتي وما بين ذلك الى وقت الموت فهو البرزخ والايان بالقدر بأن كل ما كان ويكون فبقدرته من يقول للشيء كن فيكون وأما الاسلام فهو التسليم الظاهر لما جاء من عند الله على لسان حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو الشهادات ان للقادر عليها واقام الصلاة بشروطها وأركانها وابتداء الزكاة بشروطها وأركانها وصوم رمضان بشروطه وأركانه وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا بشروطه وأركانه وأما الاحسان فان تعبد الله كأنك تراه بغاية المراقبة ونهاية الاخلاص والتسليم بالتقوى فانه السبب الاقوى فالايان مبدء الاسلام ووسطه والاحسان كمال الدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة هنيئا لمن صح اسلامه ونال من الدين اذنى نصيب أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام وحج وزار الحبيب فهذا اجلة ما يجب اعتقاده في أصول الدين وما عدا ذلك خوض فيما لا يليق والبحر عميق والسفر طويل والزاد قليل فعليكم اخواني بدين الاعراب والجمائر هدا ان الله واياكم الى الطريق الاقوم والاثابة بأسنى الجوائز وهذا وقد جف عرق جياذ الافهام وقطعت صحارى الطروس مطايا الاقلام واستراح العقل عن نسكر الاستنهاض واعشوشب روض الآمال وارتاض بعد صلاة الظهر من يوم الاربعاء نجس يقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمزلى بسويقة لالا

* (كتاب أسرار الطهارة
وهو الكتاب الثالث من
ربيع العبادات) *

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم الله ناصر كل صابر الجدة الذي حلى سائرنا
بالعقائد الصحيحة النجاسة في دار القرار وهذب ظواهرنا بأسرار الطهارة وبواطننا بطهارة الأسرار
وجعل خواطرنا خزانة للقائق معارفه المحفوفة بالأنوار وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر
ما أشرفت كواكبها في رابعة النهار والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبيه
وصليته المختار الذي بعثه وطرق الإيمان قد عفت منه الآثار فأحياء أحياء الأرض بوابل
الأمطار ونشره في جميع الاقطار حتى ضرب الناس بعطن وبلغوا به غايات الاوطار صلى الله عليه
وعلى آله السادة الاطهار وأصحابه الخيرة البرار والتابعين لهم باحسان أولئك لهم عقبى الدار
وسلم تسليما وزاده شرفا وتعظيما (أما بعد) فهذا شرح (كتاب أسرار الطهارة ومهماتها) وهو ثالث
كتاب من كتب أحياء علوم الدين للإمام العدل الثقة حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي
سقاؤه الله من صوب الرحمة أغدقه وأهدي الروح من نسيم المغفرة أعقبه وقد وفقني الله جل
نعمائه وقد دسست أسماؤه الى توضيحه وتقريره وأرشدني الى تهذيبه وتقريره والسلوك في شعبه
والترويض لصعبه والخلوص في لجمه والامداد بآيات حججه وحل ألفاظه ومعانيه حتى وضع
سيبله لمعانيه وراق زلال فوائده وامتدت ظلال عوائده وعلاما مكان من قوله وثبت أركان معقوله
بعد اختياري الآن ومراجعتي المصنفات المذهبية فيها في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه الذي هو
مذهب المصنف شرح الوجيز للإمام أبي القاسم الرافعي والمتمم للمصنف الذي قبل فيه لو ادعى النبوة

لكان معجزته كافية وهي النسخة التي كتب عليها الامام النووي بخطه حواشي وطرر وفوائد
غرر فبحث أقول قال الرافعي أوفى شرح الوجيز فأنما أعنى هذا الكتاب وكتاب الروضة للامام النووي
الذي بسط فيه الشرح المذكور خاليا عن ذكر خلاف غير المذهب وزاده فوائد تكتب بماء الذهب
ثم شرح البهجة الوردية للولي العراقي وشرح المنهاج للخطيب الشربيني واكتفيت بهم ولا اعالا ربعة لانها
تضمنت خلاصة ما في المذهب وأعرضت عما عداها لما بها من كثرة الاقوال والاعتراض والاشكال
وربما نقلت من كتاب تحرير الزوائد وتقريب الفوائد للشيخ صفي الدين أحمد بن عمر المزجيد
المرادي الزبيدي صاحب العباب ومن غيره ومنها في مذهب الامام أبي حنيفة رضي الله عنه الذي
هو مذهب الشارح كتاب الهداية للامام أبي الحسن المرغيناني وحواشيهما للشيخ أكمل الدين والجلال
الخبازي وشرح النقاية للثقي الشمني والمحيط لشمس الأئمة السرخسي وشرح الجامع الصغير لقاضيخان
والبدائع للسكاساني وشرح الكنترازياني وشرح المختار لابن ابجا وهذه غرر كتب المذهب فاقصرت
عليها وأعرضت عن كتب المتأخرين الا ما احتاج النقل منها في بعض المواضع وهو نادر ومن كتب
سوى ذلك مما راجعت فيه لتخرج الأحاديث قد تقدم ذكرها في ديباجة كتاب العلم والعمدة في الغالب
على تخرج أحاديث شرح الوجيز لابن الملقن ولتليذه الحافظ ابن حجر والمقاصد للحافظ السخاوي
والمصنف لأبي بكر بن أبي شيبة وشرح مشكل الآثار لأبي جعفر الطحاوي والسنن الكبرى للبيهقي
وغيرها مما تراه في مواضعه ومن كتب اللغة ودواوين الفتاوى وغيرها كمحسن الشريعة للقفال
وشرح التقريب للحافظ العراقي والمدخل لابن الحاج مما يدخل بالمناسبة على هذا الكتاب فكثير
واسميه غالباً في مواضعه حيث ينبغي عليه الحكم ولا يخفى أن الاحاطة بالمذاهب أمر عسير جداً وكذا
لمعرفة سائر وجوه المذهب فانها مع زيارة فائدتها لا تعطى الا معرفة خلاص في المسئلة فاما كيفيته
واطلاعه وتفصيله فلا لذا لم أتعرض للخلاف الا ما كان بين الامامين أبي حنيفة والشافعي رضي الله
عنهما وهو أيضاً الأهم فالأهم منه واختلاف العلماء فن عظيم لا يمكن ضبطه الا في كتاب مستقل وأحسن
مألف فيه اختلاف العلماء لابن جرير الطبري ولابي جعفر الطحاوي ولابي بكر الرازي وللإمام أبي
الحسن المكي الهرازي وللوزير ابن هبيرة والاشرف لابن المنذر وقد تيسر لي بحمد الله تعالى من كل
ذلك أجزاء عدة مع نقص في بعضها وقد نقلت منها في مواضع من هذا الشرح كما ستراه وقد التزمت
بحمد الله تعالى الوفاء لبيان مالوح اليه المصنف على قدر طاقتي وجهدي الذي هو أضعف ضعيف مع
قصوري وجودي يرحمني من انكاد الزمن الخفيف قائلاً وبالله حولى واعتصامى وقوتى * ومالى الاسترهم متجلاً
ولا تعجب أيها المطالع لهذا الشرح فان العلوم والمعارف من الهمة ومواهب قد يعطاها الصغير
بعناية الملك القدير والرجو من اخوان الصفا أهل المروعة والانصاف والوفاء النظر بعين الرضا
والصفح عن عثرات تجمد المرضى فالانسان من حيث هو هو محل للقصور ومجبور على النسيان والحوادث
قد يكبو في الميدان والله أسأل أن يمن على بآتمامه واكمل به بحسن نظامه وأن لا يجعل كدى فيه هدراً
ونصباً بل يثيبه بفضل خير مكان مثوى ومنقلباً انه ولي كل احسان يفيض على من يشاء من عباده
وهو المنان لاله غيره ولاخير الاخير ثم انى قد افتتحت الكلام في ذلك بمقدمة جعلت مدارها على
عشرة فصول فتتزل منزلة الاصول وخاتمة في سبيل المذهب وعلى الله المعتمد في بلوغ التكميل وهو
حسبنا ونعم الوكيل

* (الفصل الأول) في بيان معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن
يفق فأما الفقه فهو مصدر فقه الرجل بمعنى فقهى فان الهاء مبدلة من الهمزة ومعنى فقه الرجل غاص
على استخراج معنى القول من قولهم فقهات عنه اذا بخصتها بخصاً استخرجت به شحمتها فجعات باطنها

ظاهراً بمعنى الفقه على هذا التأويل أنه استخراج الغوامض والأطلساع على أسرار الكلم وأما أحد
 الفقيه في الاجوبة المكتبة للمحافظ ولي الدين العراقي قال قد ذكره الرافعي والنووي في الروضة في الوقف
 فقالوا انما يصح الوقف على الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيئاً وان قل وهذا مقتضاه صدق اسم
 الفقيه على من حصل من الفقه شيئاً وان قل وفيه نظر فان الفقهاء جع فقيه وهو اسم فاعل من فقه
 يضم القاف اذا صار الفقه له سجية وذلك يقتضى انه لابد من تجرعه في الفقه وكثرة استحضاره ومعرفة
 للمآخذ حتى يمتدى الى تخريج ما لا يستحضر النقل فيه فانه لا يصير سجية له الا بذلك وهذا هو الموافق
 لكلام غيرهما من الاصحاب وذكر القاضي الحسين في تعليقه فيما اذا وقف على الفقهاء انه يعطى
 لمن حصل من الفقه شيئاً يمتدى به الى الباقي قال ويعرف بالعادة وقال في تعليقه الاخرى يصرف الى
 من يعرف في كل علم شيئاً فالما من تفقه شهراً أو شهرين فلا وكان مراده بالعلم النوع في الفقه ولذا عبر
 البغوي في التهذيب في الوصية بقوله صرف ان حصل من كل نوع وقال في التلمذة في باب الوصية انه
 يرجع فيه الى العادة وعبر في الوقف بقوله الى من حصل طرفاً وان لم يكن متبحراً فقد روى من حفظ
 أربعين حديثاً عد فقيها ولكن كلام الاصوليين يقتضى اختصاص اسم الفقهاء بالمجتهدين فانهم
 عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وذكر انهم
 احترزوا بقولهم التفصيلية عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فانه لا يسمى فقيها بل تقليداً
 لانه أخذ من دليل اجبالي مطرد في كل مسألة وهو انه أفقاه به المفتي فهو حكم الله في حقه فذلك المفتي
 به حكم الله في حقه وأما الامام فهو الذي يقتدى به في صلح للاقتداء به في علم فهو امام في ذلك العلم
 قال الله تعالى واجعلنا للمتقين اماماً وقال تعالى وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وأما الصفات
 المعتبرة في المفتي فيعتبر فيه الاسلام والبلوغ والعادلة والنيقظ وقوة الضبط ثم انه لا يتخلوا ما أن يكون مجتهداً
 أو مقلداً فالما المجتهد فيعتبر فيه أمور * أحدها العلم بكتاب الله تعالى ولا يشترط العلم بجميعه بل بما يتعلق
 بالاحكام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب * الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا جميعها بل ما يتعلق
 منها بالاحكام ويشترط أن يعلم منها العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ
 ومن السنة المتواتر والآحاد والمرسل والمتصل وحال الرواة جرحاً وتعديلاً الثالث أفاد يل علماء الصحابة
 ومن بعدهم اجماعاً واختلافاً الرابع القياس فيعرف جليله وخفيه ويميز الصحيح من الفاسد الخامس
 لسان العرب لغة واعراباً لان الشرع ورد بالعربية وهذه الجهة يعرف عموم اللفظ وخصوصه وطلاقة
 وتقييده واجاله وبيانه ولا يشترط التجرد في هذه العلوم بل تكفي معرفة جل منها وأما المقلد فهل
 يجوز له الفتوى أم لا ينبغي على أن موت المجتهد هل يخرج منه أن يقلد ويؤخذ بقوله أم لا والمسألة
 فيها وجهان أحدهما انه لا يخرج منه بل يجوز تقليده بعد موته فعلى هذا يجوز لمقلده الفتوى بمذهبه بعد
 موته لكن بشرط أن يكون عارفاً بمذهبه متبحراً فيه بحيث يستحضر أكثره ويعرف مظان ويطلع
 على المآخذ حتى يتمكن من تخريج ما لا يجده منصوصاً لامامه على قواعده وبحث الرافعي في انه يستوى
 المتبحر وغيره وان العاصي اذا عرف حكم تلك المسألة عن ذلك المجتهد فأخبر به وأخذ غيره به تقليداً
 للميت وجب أن يجوز على الصحيح واعترضه النووي في ذلك فقال هذا ضعيف أو باطل لانه اذا لم يكن
 متبحراً بما ظن ما ليس مذهبه لقصور فهمه وقلة اطلاعه على مظان المسألة واختلاف
 نصوص ذلك المجتهد والمتأخرين والراجح وغير ذلك لاسيما مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يكاد يعرف
 ما به من الافراد لكثرة انتشاره واختلاف ناقله في النقل والترجيح فان فرض هذا في مسائل صارت
 كالمعلومة علماً قطعياً عن ذلك المذهب فهذا حس محتمل والله أعلم

* (الفصل الثاني) * الفقه في الدين هو الفقه للخمس المذكورة في حديث ابن عمر في الصحيحين بنى

الاسلام على خمس وذلك انها عبادة لله محضة وهي تكملة اسلام المؤمن وما يتفرع منها حاوية شاملة لما تقررت فيه المذاهب أصولا وفروعا فن ذلك علم الخلاف بين الفقهاء فان معرفة مذاهبهم بأدلتها فضل والاخذ بها سعة من الله عز وجل وما انتهت المذاهب اليه فان كلا منها اذا أخذها أحد ساغ له ذلك فان خرج من الخلاف بان يأخذ بالاحوط معتمدا ذلك في كل ما يمكنه الخروج من الخلاف فان ورد عليه ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه ففي مثله اذا وقف المتبوع تبسع الاكثر كان هو الاولى فاما المجتهد فانه اذا ثبت عنده حق بمقتضى ما أدى اجتهاده اليه في مسألة فان فرضه هو ما أدى اليها اجتهاده على أن المجتهد اليوم لا يتصور لاجتهاده في هذه المسائل التي قد تحررت في المذاهب ثمرة لان الفقهاء المتقدمين قد فرغوا من ذلك فأقوا بما بلغ الاقسام كلها ولا يؤدي اجتهاد المجتهد الا الى مثل مذهب واحد منهم فأما هذا الجدل الذي يقع من أهل المذاهب فانه أرفق ما يحمل الامر فيه بهم أن يخرج مخرج الاعادة والدريس ليكون الفقيه به معيدا محفوظه ودارسا ما يعلمه فاما اجتماع الجميع منهم متجادلين في مسألة مع أن كل واحد منهم لا يطمع في أن يرجع خصمه اليه ان ظهرت حجة ولا هو يرجع الى خصمه ان ظهرت حجة خصمه عليه ولا فيه عندهم فائدة ترجع الى مؤانسة ولا الى استجلاب المودة ولا الى توطئة القلوب لمربعي حق بل هو على الضد من ذلك ولا يمارى في انه محدث متحدث

* (الفصل الثالث في بيان الاسباب الموجبة للخلاف) * قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرح الاربعين اختلاف العلماء في المسائل التحليلية والتحريرية لاسباب منها انه قد يكون النص عليه حقيقيا لم ينقله الا قليل من الناس فلم يبلغ جميع حلة العلم ومنها أنه قد ينقل فيه نصان أحدهما بالتحليل والآخر بالتحريم فيبلغ طائفة أحد النصين دون الآخر فيتمسكون بما بلغهم أو يبلغ النصان معان لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ ومنها ما ليس فيه نص صريح كأنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس فتختلف افهام العلماء في هذا كثيرا ومنها ما يكون فيه أمر أو نهى فتختلف العلماء في جل الامر على الوجوب أو الندب وفي جل النهى على التحريم أو التنزيه وأسابيب الاختلاف أكثر مما ذكرنا قال وقد يقع الاشتباه في الحلال والحرام بالنسبة الى العلماء وغيرهم من وجه آخر وهو ان من الاشياء ما يعلم سبب حله وهو الملك المتيقن ومنه ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه فالاول لا نزول لباحته الا بيقين زوال الملك عنه اللهم الا في الابضاع عند من يقع الطلاق بالشك فيه كملك واذا غاب على الظن وقوعه كاسحق بن راهويه والثاني لا نزول تحريمه الا بيقين العلم بانتقال الملك فيه وأما ما لا يعلم أصل ملك كايحده الانسان في بيته ولا يدري هولة أو غيره فهذا مشبه ولا يحرم عليه تناوله لان الظاهر ان ما في بيته ملكه لثبوت يده عليه والورع اجتنابه ومن هذا أيضا ما أصله الاباحة كطهارة الماء والثوب والارض اذا لم يتيقن زوال أصله بخور استعماله وما أصله الحظر كالابضاع ولحوم الحيوان ولا يحل الا بيقين حله من التذكية والعقد فان تردد في شيء من ذلك لظهور سبب آخر يرجع الى الاصل فبنى عليه فما أصله الحرمة على التحريم ورجع فيما أصله الحل فلا يجس الماء والثوب والارض بمجرد ظن النجاسة وكذلك البدن اذا تحقق طهارته وشك هل انتقضت بالحدث عند جهور العلماء خلافا لما لك رجه الله اذا لم يكن قد دخل في الصلاة فان وجد سبب قوي يغلب معه على الظن نجاسة ما أصله الطهارة فهذا محل اشتباه فن العلماء من رخص فيه أخذ بالاصل ومنهم من كرهه تنزيها ومنهم من حرمه اذا قوي ظن النجاسة وترجع هذه المسائل وشبهها الى قاعدة تعارض الاصل والظاهر فان الاصل الطهارة والظاهر النجاسة وقد تعارضت الادلة في ذلك وكل من القائلين بالطهارة والنجاسة استدلوا بدلائل من السنة قد بسطت في مواضعها قال وقد يقع الاشتباه في الحكم لكون الفرع مترددا بين أصول تحذبه كتحریم الرجل زوجته فان هذا متردد بين تحريم الظهار الذي ترفعه الكفارة الكبرى وبين الواحدة بانقضائها

الذي تباح معه الزوجة بدون زوج واصابة وبين تحريم الرجل عليه ما احله الله من الطعام والشراب الذي لا يحرمه وانما يوجب الكفارة الصغرى أو لا يوجب شيئاً على الاختلاف في ذلك فمن هنا كثرة الاختلاف في هذه المسئلة زمن الصحابة فمن بعدهم والله أعلم اهـ وألف الامام أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي كتاباً في معرفة الاسباب الموجبة للخلاف الواقع بين الأئمة في آرائهم قال فيه انه عرض ذلك لاهل ملتنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولد منها ومتفرع عنها * الاول اشتراك الالفاظ والمعاني * الثاني الحقيقة والمجاز * الثالث الافراد والتركيب * الرابع الخصوص والعموم * الخامس الرواية والنقل * السادس الاجتهاد فيما لا نص فيه * السابع النسخ والمنسوخ * الثامن الاباحة والتوسيع ثم ذكر لكل نوع من هذه الانواع أمثلة تبين المقصود وهما أنا اختصر لك خلاصة ما في ذلك الخطاب قال رحمه الله * (الباب الاول في الخلاف العارض من جهة اشتراك الالفاظ واحتمالها للتأويلات الكثيرة) * هذا الباب ينقسم ثلاثة أقسام أحدها اشتراك في موضوع اللفظة المفردة * والثاني اشتراك في أحوالها التي تعرض اليها من اعراب وغسيرة * والثالث اشتراك يوجب تركيب الالفاظ وبناء بعضها على بعض فالاشتراك العارض في موضوع اللفظة المفردة نوعان اشتراك يجمع معان مختلفة متضادة واشتراك يجمع معان غير مختلفة غير متضادة فالاول كالقراءة ذهب الجازيون من الفقهاء الى انه الطهر وذهب العراقيون الى انه الحبض ولكل منهما شاهد من الحديث والأئمة وأما اللفظ المشترك الواقع على معان مختلفة غير متضادة فتحقق قوله تعالى انما أسخروا الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً الآية ذهب قوم الى ان أو هذا للتخيير فقالوا السلطان مخير في هذه العقوبات بان يفعل بقاطع السبيل أم يشاء وهو قول الحسن وعطاء بن وهب قال مالك وذهب آخرون الى ان أو هنا للتفصيل والتبعية فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب من قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطع يده ورجله وهو قول ابن مجاز وحجاج بن ارطاة عن ابن عباس وبه أخذ الشافعي وأبو حنيفة وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف الكلمة تدون موضوع فتل قوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد قال قوم مضارة الكاتب ان يكتب ما لم يعمل عليه ومضارة الشهيد ان يشهد بخلاف الشهادة وقال آخرون مضارتهما ان ينمعا من استقلالهما ويكلفا الكتابة والشهادة في وقت يشق ذلك عليهما وانما أو جب هذا الاختلاف ان قوله تعالى ولا يضار يحتمل ان يكون تقديره ولا يضار بفتح الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد مفعولاً بمالم يسم فاعلموا وهكذا كان يقرأ ابن مسعود باظهار التضعيف وفتح الراء ويحتمل ان يكون تقديره لا يضار بكسر الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد فاعلمين وهكذا كان يقرأ ابن عمر باظهار التضعيف وكسر الراء وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وتنقاض بعض الالفاظ على بعض فان منه ما يدل على معان مختلفة متضادة ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة فمن النوع الاول قوله تعالى وما ينسلي عليكم في الكتاب في ينال النساء التي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن قال قوم معناه وترغبون في نكاحهن لمالهن وقال آخرون انما أراد وترغبون عن نكاحهن لئلا يمتن وقلة مالهن ولكل من القولين شاهد في كلام العرب وله أمثلة كثيرة في القرآن وكلام العرب وأما التركيب الدال على معان مختلفة غير متضادة فكقوله تعالى وما قتلوه يقيناً فان قوما يرون الضمير في قتلوه عائداً الى المسيح عليه السلام وقوما يرونه عائداً الى العلم المذكور في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فيجعلونه من قول العرب قتلت الشيء علماً

(الباب الثاني في الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز)

اعلم ان المجاز ثلاثة أنواع نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من اعراب وغيره ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض ولكل منها أمثلة كثيرة وأما

العارضان فيها من قبل أحوالها فكقولها تعالى بل مكر الليل والنهار وإنما المراد بل مكرهم بالليل والنهار وتقول العرب نهارك صائم وليلك نائم وأما العارضان من طريق التركيب وبناء بعض اللفاظ على بعض فتحول الأمر يرد بصيغة الخبر وبالعكس والایجاب يرد بصيغة النفي وبالعكس والمدح يرد بصورة الذم وبالعكس والتقليل يرد بصورة التكثير وبالعكس ونحو ذلك من أساليب الكلام التي لا يقف عليها الأمن لتحقيق بعلم اللسان ولكل منها أمثلة ومن طريق المجاز العارض من طريق التركيب إيقاعهم ذوات المعاني على السبب ومرادهم السبب تارة وتارة يوقعونها على المسبب وإنما يفعلون هذا لتعليق أحدهما بالآخر ولهما أمثلة

(الباب الثالث في الخلاف العارض من جهة الافراد والتركيب)

من ذلك ان الآية ربما وردت غير مستوفية الغرض المراد من التعميد ووردت تمام الغرض في آية أخرى وكذلك الحديث فربما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث وبني آخر قياسه على جهة التركيب بين الآيات المتفرقة والاحاديث المتغايرة وبناء بعضها على بعض بان يأخذ بمجموع آيتين أو بمجموع حديثين أو بمجموع آيات أو بمجموع أحاديث فيفضي الحال الى الاختلاف أو الى التناقض فربما أحل أحدهما ما يحرمه الآخر أو جازى الى اختلاف العقائد فقط أو الى الاختلاف في الاسباب فقط فركبوا القياسات وخالفهم آخرون فرأوا الأخذ بظاهر اللفاظ فنشأ من ذلك نوع آخر في الخلاف وقد ترد الآية والحديث باللفظ مشترك يحتمل تأويلات كثيرة ثم ترد آية أخرى وحديث آخر بتخصيص ذلك اللفظ المشترك وقصره على بعض تلك المعاني دون بعض

(الباب الرابع في الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص)

هذا الباب نوعان أحدهما يعرض في موضوع اللفظة المفردة والثاني في التركيب فالأول نحو قوله تعالى ان الانسان لفي خسر وفي الحديث الكافر يأكل في سبعة امعاء وقدياًني من هذا الباب في القرآن والحديث اشياء معتق الجع على عمومها أو على خصوصها وأشياء يقع فيها الخلاف فن العموم الذي لم يختلف فيه قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم الزعيم غارم والبيئة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي الخصوص الذي لم يختلف فيه قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وقد يأتى في هذا الباب ما موضوعه في اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالمصلحة

(الباب الخامس في الخلاف العارض من جهة الرواية)

اعلم انه تعرض للحديث على فتحيل معناه فربما أوهمت فيه معارضة بعضه ببعض وربما ولدت فيه اشكالا يحوج العلماء الى طلب التأويل البعيد وهي ثمانية أولها فساد الاسناد والثانية من جهة نقل الحديث بالمعنى والثالثة من جهة الجهل بالاعراب والرابعة من جهة التصحيف والخامسة من جهة اسقاط شئ من الحديث لا يتم المعنى الابيه السادسة ان ينقل الحديث ويغفل نقل السبب الموجب له والسابعة ان يسخف الحديث ويفوته سماع بعضه والثامنة نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيوخ ولكل منها أمثلة

(الباب السادس في الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس)

وهو نوعان أحدهما الخلاف الواقع من المنكرين للقياس والمثبتين له والثاني خلاف يعرض بين أصحاب القياس في قياسهم كاختلاف الشافعية والحنفية والمالكية ونحوهم وهذا الباب شهير الذكر

(الباب السابع في الخلاف العارض من قبل النسخ)

وهو نوعان أحدهما خلاف يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته وأثبت النسخ هو الصحيح والثاني بين القائلين به وهو ثلاثة أقسام أحدها الخلاف في الاخبار هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الامر

والنهي أم لا والثاني اختلافهم هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن أم لا والثالث اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث فذهب بعضهم إلى أنها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ
 * (الباب الثامن) * الخلاف العارض من جهة الإباحة والتوسيع كاختلاف الناس في الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير التشريق ووجوب القراءات السبع ونحو ذلك فهذه أسباب الخلاف الواقع بين الأمة وقد اختصرت الكتاب على وجه جليل ينتفع به أهل التحصيل ولم أطل في ذكر الأمثلة التي أوردها لئلا تطول مقدمة هذا الكتاب والله أعلم بالصواب

* (الفصل الرابع) * الخلاف الواقع بين الناس في الأديان والمذاهب قال أبو القاسم الراغب في كتاب الذريعة جميع الاختلافات بين أهل الأديان والمذاهب على أربعة مراتب الأولى الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبين الخارجين عنها من الشنوية والدينية وذلك في حدود العالم وفي الصانع تعالى وفي التوحيد والثانية الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبعضهم مع بعض وذلك في الأنبياء كاختلاف المسلمين والنصارى واليهود والثالثة الاختلاف المختص في أهل الدين الواحد بعضهم مع بعض في الأصول التي يقع فيها التبديع والتفجير كالاختلاف في شيء من صفات الله تعالى وفي القدر كاختلاف المجسمة الرابعة الاختلاف المختص بأهل المقالات وفروع المسائل كاختلاف الشافعية والحنفية فالاختلاف الأول يجري مجرى متنافيين في مسلكيهما كآخذ طريق المشرق وآخذ طريق المغرب أو آخذ طريق ناحية الشمال وآخذ طريق ناحية الجنوب والثاني يجري مجرى آخذ نحو المشرق وآخذ نحو أريسة فهو وإن كان أقرب من الأول فليس يخرج أحدهما أن يكون ضالاً ولا بعيداً والثالث جار مجرى آخذ جهة واحدة ولكن أحدهما سالك المنهج والآخرون ترك المنهج وهذا التارك للمنهج ربما يبلغ وإن كان يطول عليه الطريق والرابع جار مجرى جماعة سلكوا منهجاً واحداً لكن آخذ كل واحد شعبة غير شعبة الآخرو هذا هو الاختلاف المحمود لقوله صلى الله عليه وسلم الاختلاف في هذه الأمة رجة للناس ونحوه نظير من قال كل مجتهد في الفروع مصيب ولا جمل الفرق الثلاث أمرنا أن نستعين بالله ونتضرع إليه بقوله أهدنا الصراط المستقيم وقال وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

* (الفصل الخامس) * في ذكر أشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين أعلم أن الفقه يشتمل على واجب ومنسوب إليه ومباح ومحظور ومكروه فالواجب ما تناول تاركه الوعيد والمنسوب إليه ما فعله فضل ولائم في تركه والمباح ما أطلق للعبد والمحظور المحرم والمكروه ما تركه فضل وفي الكلام حقيقة وفيه الجواز والأمر صيغة تقتضي الوجوب والفرض هو الواجب عند الشافعي رضي الله عنه وعند أبي حنيفة وأحمد رضي الله عنهما الواجب لازم والفرض الزم والتعميم في أقل الجمع فصاعداً فإذا عرف بالالف واللام فهو تعميم نحو المسلمين وكذلك إن كان بصيغة الواحد إن كان للجنس نحو قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر ولا يعم شيء من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدليل والتخصيص تعيين البعض دون الكل والنطق إذا ورد على سبب تعلق به كيف وقع والنسخ الرفع ولا يجوز إلا على ما تناول التكليف الخلق ويجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة ولا ينسخان بالاجماع ولا بالقياس وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم شرع وكذلك أقراره والصحابة كلهم عدول والذين اتبعوهم بإحسان ولا يجوز رواية الحديث بالمعنى إلا عند البعض للعالم دون غيره ويرجع الخبر على الخبر بفضل رواته واجماع المسلمين من المجتهدين بحجة في الشرع وقول الصحابة مقدم على القياس والقياس جل الفرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما ويخفف به في جميع الأحكام الشرعية وقد سماه الفقهاء قياس على وقياس دلالة وقياس شبه ويشتمل القياس على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم والاستحسان

عند أبي حنيفة أصل والتقليد قبول القول من غير دليل وذلك سائغ للعامة ولا يجوز في أصل الدين ولا فيما نقل نقلا عاما كعدد الصلوات والعالم لا يسوغ له التقليد وحكي عن أحمد جواز المجتهد من عرف طرق الأحكام من الكتاب والسنة وموارد الكلام ومصادره ومجازه وحقيقته وعامه وخاصه وناسخه ومنسوخه ومطلقة ومقيدة ومفسره ومجمله ودليله ومن أصول العربية ما يوضح له المعاني واجماع السلف وخلافهم وعرف القياس وما يجوز تعليله من الأصول مما لا يجوز وما يعلل به وما لا ترتيب الأدلة وتقديم أولها ووجوه الترجيح وكان ثقة مأمونا قد عرف بالاحتياط في الدين فإذا اجتمعت هذه الشروط في انسان ساع له الاجتهاد والحق في أصول الدين في جهة واحدة والفروع كذلك إلا أن الحرج موضوع عن المجتهد المخطئ فيها بل له أجر واحد في الخطأ وفي الإصابة أجزان والقولان من الفقهية في مسألة واحدة اشعار منه بدين منه أن يحتمل حتى يعلم فيكون لمن بعده الاجتهاد فيها فاما اذا تقدم تاريخ أحد القولين فالعمل على الأخير فهذه أصول الفقه على طريق الاقتضاب

(الفصل السادس) قال أبو العباس أحمد بن أحمد بن عيسى الشهير بزروق في شرح قواعد العقائد للمصنف العلم أما أن يكون معقولا كالحساب فبرهانه في نفسه وأما أن يكون منقولا كاللغة والحديث فهو موقوف على أمانة صاحبه وأما أن يكون مركبا منهما كالفقه والتصوف فيغلب شائبة النقل فيه فيشترط فيه العلم والعدالة كما قيل ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم فوجب معرفة من يؤخذ عنه بأوصافه المعتمدة في ذلك ومن ظهرت مرواؤه علما ودينا لا يحتاج الى تعريف به لكنه كمال فيه والامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى من هذا النوع حتى يلقب بحجة الاسلام وسيف السنة وهو في الفقه وأصول الدين حجة اجماعا وفي التصوف شهيد له الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه بالصدقية العظمى وقد قسدت وكتب وألف في علوم ٧ ثمانية نحو من سبعين تأليفا مرذوها في شرح خطبة كتاب العلم أكبرها تأليفا وأكثرها نفعا هذا الكتاب المسمى بالاحياء قبل كتبه في ألف يوم وكان يحتم مع كتبه كل يوم ختمتين فنفع الله به الخاص والعام وكان اماما مبرزاً من أصحاب الوجوه والتراجيح في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وكتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز تدل على غزارة علمه في فقه المذهب واتساع نظره وفهمه وأما ما أورده في هذا الكتاب فهو خلاصة كتبه الثلاثة مع زيادة واختيارات في بعض الوجوه مع كمال الاختصار حتى قيل لو عذمت كتب مذهب الشافعي لاستخرج المذهب من الاحياء

(الفصل السابع) في بيان أن الشافعية الآن وقبل الآن عيال على كتبه اعلم انه رحمه الله تعالى ألف في المذهب كتابه البسيط أحاط فيه بمذهب الشافعي رضي الله عنه ثم اختصره فسماه الوسيط ثم اختصره فسماه الوجيز وقد تلقت الامة هذه الكتب الثلاثة بالقبول والاقبال على مدارستها وشرح ألفاظها والعمل بما فيها وسمي هذه الاسماء اقتداء بابي الحسن الواحدي فإنه سمي تفاسيره الثلاثة كذلك وقد تقدمت الإشارة اليه في مقدمة كتاب العلم فأما البسيط فقد اختصر فيه كتاب شيخه امام الحرمين نهاية المطلب في دراسة المذهب وزاد عليه في المسائل والفروع وأما الوسيط فشرحه تلميذه محمد بن يحيى الخطيب شافعي في ثلاثين مجلداً وسماه المحيط وابن الرفعة في ستين مجلداً وسماه المطلب والنجم القموني وسماه البحر المحيط ثم نخصه وسماه جواهر البحر وجعفر بن يحيى الترمذي ومحمد بن عبد الحاكم وأبو الفتوح العجلي والعز المديني وابن أبي الدم وابن الاستاذ الحلبي وأبو الفضل القزويني ويحيى بن أبي الخير اليميني وغيرهم وأما الوجيز فشرحه الفخر الرازي والسراج الأرموي وأبو حامد الاربلي وأبو حامد الجاحري وأبو القاسم الرافي شرحين الكبير والصغير واختصر النووي شرحه الكبير وسماه الروضة فانتقلت رغبات العلماء اليه فشرحوه واختصروه وحشوه وصار مدار المذهب عليه ومن

اختصره الشرف ابن المقرئ البيني وسماه الروض وعليه مدار الشافعية باليمن ٧ وشيخ الاسلام زكريا وسماه كذلك الروض وعليه مدار الشافعية بمصر ومن كتب الشافعية المحرر لابي القاسم الرازي آورد فيه خلاصة ما في كتب الغزالي الثلاثة وقد شرحه الشهاب الحصكفي والتاج الاصطهاني والعلاء الباجي واختصره الامام النووي وسماه المنهاج فانتقلت رغبات الطالبين اليه فشرحه التقي الدين بكي والشهاب القاياتي والشهاب الاذري وسماه القوت والمجد النكوي وابن الملحق ثلاثة شروح والشهاب الافهسي والجمال الاسنوي والنور الاردبيلي والسراج البلقيني والشرف الغزي والجلال النصيبي والحافظ السيوطي والشمس المارديني وشيخ الاسلام زكريا والكمال الدميري والبدر بن قاضي شعبة وابن قاضي عجلمون وأبو الفتح المراغي وغيرهم ومن اختصره شيخ الاسلام زكريا وسماه المنهج ومن شرح المنهاج أيضا الشهاب الرملي والخطيب الشربيني وابن حجر المصكي وعلى هذه الاربعة أعني المنهج وشرح الرملي والشربيني وابن حجر مدار المذهب في مصر وأقطارها على كتاب الرملي وفي الحرمين واليمن على كتاب ابن حجر ومن جمع بين شرح الرازي والروضة البدر الزركشي وسماه الخادم وعلق عليه السيوطي وسماه تحصيل الخادم ومن علق على الروضة الجلال الاسنوي وسماه المهمات وهو كتاب جليل القدر خدمه العلماء منهم الشريف عز الدين الحسيني وسماه ثمة المهمات ومنهم الشهاب الافهسي وسماه التعقيبات ومنهم الحافظ العراقي وسماه مهمات المهمات ومنهم الشهاب الاذري ومنهم السراج البلقيني وسماه معرفة الملمات ومنهم السراج البيني المعروف بالفتي وسماه تلخيص المهمات واختصره آخرون منهم أحمد بن موسى الوكيل والشرف الغزي والشهاب الغزي والتقي الحصني وابن قاضي شعبة وآخرون وقد ظهر بما تقدم أن اعتماد المدرسين الآن على كتب شيخ الاسلام زكريا ومدارها على كتب الامامين الرازي والنووي ومدارها على كتب الامام أبي حامد الغزالي فهو امام المذهب والشافعي الثاني رحمه الله تعالى وقدس سره

(الفصل الثامن) في معرفة اصطلاح هذه الكتب وهو أمر مهم اذ به يقع الفهم والتفهيم وبه يتصور التعلم والتعليم وفيه ما يخص وما يعم ومن اهم المهمات معرفة ألفاظ يستعملونها في الاختيار وال ترجيح لبعض الاقوال والوجوه اصطلاحا فلا بد من التعرض لها ليكون الناظر على بصيرة وتلك الالفاظ هي قول الأئمة الاصح والظاهر والصحيح والظاهر والاقرب والاشبه والاقرب والاشهر والمتشابه والاحوط والارجح والراجح وقولهم ظاهر المذهب أو المذهب كذا ورجح بالبناء للمفعول ورجح المعتبرون والجديد ونحن نفسر هذه الالفاظ تعريفا وتميلا على ما أورده التاج الاصفهاني في كشف تعليل المحرر قال الاصح أعلى مرتبة من الشكل ومقابله الصحيح فالاصح ما قوي صحته أصلا وجامعا أو واحدا منهم من القولين أو الوجهين أو الاقوال أو الوجوه كقول الرازي في المحرر المستعمل اذا بلغ قلبي فاصح الوجهين انه يعود طهورا قياسا على الماء النجس والثاني لا يعود قياسا على الماء فالقياس الثاني صحيح والاول أصح للمجانسة والجلاء وعروض ما يخرج عن حقيقته والامام أبو حامد الغزالي عبر عنه في كتبه بأقرب الوجهين لقوة قياسه أصلا وجامعا ولانه أقرب بأصل المذهب ثم الاظهر أعلى من الصحيح والظاهر وهو ما قوي ظهور أصله وعلمته أو واحد منهما كذلك ومقابله الظاهر كقول الرازي في المحرر اذا اشتبه ماء وبول وماء ورد لم يجتهد على أظهر الوجهين فالقول بعدم الاجتهاد أظهر أصلا وعلة لعدم اعتضاد كل واحد بأصل ظاهر وكون الاجتهاد اتباع ظن ناشئ من دليل وأما عند عروض ما على أصل أحد الشبهين أو وصفه والقول بالاجتهاد ظاهر علة بناء على وجود الامارة في الكل وكلمة تعبير بالتراب المطروح فالظاهر انه مطهر لان التراب أحد الطهورين اذا لم يكن مقويا لم يكن مضاعفا والشارع قد اعتبر تقويته كافي التعفير وجعله غير مطهر قياسا على الزعفران من حيث ان كل واحد منهما

مستغنى عنه طاهر لكن ليس مثل الأول ويقع كل من الاظهر والاصح موضع الاستخار لقرب معناهما
 في كلام الأئمة والصحيح ما صح أصلا وجامعا أو واحدا منهما كذلك من القولين أو الأقوال أو الوجهين
 أو الوجوه ومقابلة الفاسد كالأو أو بعضا كقول الرافعي في المحرر في باب التيمم فان لم يكن عليه سائر
 غسل الصحيح والصحيح انه يتيمم لمكان الجراح لبقاء الحدث فالتقول بغسل الصحيح من غير تيمم وبرعاية
 الترتيب بين غسل الصحيح والتيمم فاسد لوجه له بل اللازم أحد الأمرين غسل الصحيح والتيمم للجراحة
 أو الاكتفاء بالتيمم والترتيب بين عضوين لا عضو واحد والظاهر هو ما طهر أصلا وعلة أو واحدا منها
 كذلك ومقابلة الخفي كالأو أو بعضا كقول الرافعي في المحرر في آنية الذهب والفضة الظاهر لا يجوز اتخاذ
 قياسا على آلات الملاهي وهذا قياس ظاهر وأما كونه لا يحرم اتخاذها كافي الوجه الثاني خفي فان
 علمه جمع المال المتفرق وحفظه وكون جمع المال وحفظه سببا لحل اتخاذ حرام أمر خفي غير مناسب
 للحكم واستعمال كل من الظاهر والصحيح مقام الاستخار سهل وان كان كل واحد منهما يقرب معنى
 الاستخار لكن استعمالهما مقام الاظهر والاصح خطأ لا يليق بالمحصلين والاقيس ما قوى قياسه أصلا
 وجامعا أو واحدا منهما كذلك وبهذا المعنى قد يستعمل في موضع الاظهر والاصح اذا كان الوجهان أو
 القولان متقاربين كما أشرنا اليه قريبا في مسألة المستعمل اذا بلغ فلتين من تعيين المصنف وقد يستعمل
 بمعنى الاقيس بكلام الشافعي أو بمسائل الباب كقول الرافعي في المحرر في باب السلم والاقيس نحو
 في المصوغ بعد النسيج والوجه الاستخار لا يجوز لجهل مقدار الصبغ واختلاف الغرض به فالذي أقرب
 قياسا الى كلام الاصحاب في الباب هو الوجه الأول لكون الثاني مردودا بانه لو صح لم يصح في المنسوج
 بعد الصبغ لوجود العلتين فيه وبهذا المعنى يستعمل موضع الاشبه ويقابله الشبيه لان الاشبه ما قوى
 شبهه بكلام الشافعي أو بكلام أكثر أصحابه أو معظمهم وليس المراد انه قياس شبه أو قياس علة
 المشابهة كقول الرافعي في المحرر في الاواني والاشبه انه لا فرق بين أن يكون الضربة في محل الشرب
 والاستعمال أو غيره أراد الاشبه بكلام الشافعي وفي تعجيل الزكاة قال والاشبه اعتبار قيمة يوم القبض
 أراد الاشبه بكلام الاصحاب وأصل المذهب والارجح ما رجح جانبه أصلا وعلة على مقابله وهو الراجح كما
 يقال في ثمن ما باعه القاضى من مال المفلس اذا خرج مستحقا لم يضارب المشتري مع الغرماء أو يتقدم
 عليهم فيه قولان أرجحهما التقدم على مصالح الجرح من أحر الكمال والدلال وغيرهما والمضاربة قياسا
 على سائر الديون لانه دين تعلق بذمته لكن قياس التقدم أرجح لانه معقول المعنى اذ عدمه يؤدي الى
 عدم الرغبة في شراء متاعه فيؤدي الى اضرار كثير ومقابله الراجح ثم الترجيح ان كان قويا يصح
 استعمال الاصح مقام استعمال الصحيح مقام الراجح وان لم يكن في الغاية فيصح ايضاح الاظهر والظاهر
 مقامهما والاحوط ما يلوح الى علة أقوى كما اذا كان القولان أو الوجهان قوين معنى واعتبارا وقياسا
 لكن في أحد الجانبين تلويح الى نص من الشارع أو تعميم نص رعاية لذلك يقول والاحوط كقول
 الرافعي في المحرر في تزويج الامة اذا كان تحت حرة لا تصلح للاستمتاع الاحوط المنع لعدم قوله تعالى
 ومن لم يستطع منكم طولا لان كلام الجانبين اعتبره جماعة من معظم الاصحاب من الفريقين ويصح
 استعمال الاصح والارجح مكانه لاقضاء مقام كل قوة والاقترب ما قوى اعتباره وهذا أدنى درجة من الذي
 تقدم فيريد بالاقترب الاقرب بالاعتبار أو بأصل المذهب أو بكلام أكثر العلماء كقول الرافعي في
 المحرر في الوصية بحج التطوع وان أطلق فأقرب الوجهين انه يحج من الميقات لانه الاقرب الى الاعتبار
 كما في الفرض فان الاصل في الاطلاق الجبل على أقل الدرجات والثاني من بلده اذ هي الغالب في النهوض
 والتجهز للحج ولا شك ان هذا بعيد اذ قد يكون البلد بعيدا كما في أقصى الشرق وألغرب فيؤدي الى
 مشقة وارتكاب محظورات كثيرة ويجوز استعمال الراجح مقامه وكذا استعمال الصحيح ان كان الوجه

الآخر فاسدا أو مقدوحا والاشهر مقابله المشهور وهو ما قوى اعتبار كونه في المذهب واشتهر انه منه كقوله في مسئلة الميزاب وان سقط الكل فالواجب نصفه على الاشهر أى من الوجهين أو القولين توزيعا على ما حصل من مباح مطلق ومباح بشرط سلامة العاقبة والثاني يوزع على ما في الداخل والخارج فيجب قسط الخارج ثم بعد ذلك فالاعتبار اما بالوزن عند بعض وبالمساحة عند بعض آخر والثاني مشهور من المذهب لكن الاول أشهر اعتبارا في المذهب ويجوز استعمال الاظهر مقامه عند ظهور علمه كفي الصورة المذكورة وقولهم في المذهب أو الظاهر من المذهب أو المذهب الظاهر فعنه النص والظاهر من النص أو النص الظاهر فالاول لا يلزم أن يكون في مقابلة شيء والثاني والثالث يكون في مقابلهما اما نص خفي أو فاسد أو وجه قوى أو فاسد كقوله في سجود السهو اذ لم يسجد الامام فظاهر المذهب أى ظاهر النص أن المأموم يسجد لان سجوده لامرين لسهو الامام ومتابعة لا لمتابعة فقط ومذهب البويطى والمزنى انه لا يسجد لانه يسجد لمتابعة الامام فقط وهذا ضعيف جدا بل قريب من الفاسد واذا كان الجانبان متساويين علة أو قياسا يقول ربح بالبناء للمفعول واذا كان ترجيح جانب التصحيح ضعيفا ينسب الفعل الى الفاعل الظاهر صريحا فيقول ربح المربحون وقد يستعمل ينبغي و يراد به الوجوب وقد يراد به الندب والادب والجواز ولا ينبغي في مقام الحرمة والكراهية ولفظ الاحتياط للوجوب والندب وقال الرافعي في شرح الوجيز في باب التيمم قولهم في المستثنين قولان بالنقل والتخريج معناه اذا ورد نصان عن صاحب المذهب مختلفان في صورتين متشابهتين ولم يظهر بينهما ما يصلح فارقا فالاصحاب يخرجون نصه في كل صورة من الصورتين في الصورة الاخرى لاشتراكهما في المعنى فيحصل في كل واحدة من الصورتين قولان منصوص ومخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه فيقولون فيهما قولان بالنقل والتخريج أى نقل المنصوص من هذه الصورة الى تلك الصورة وخروج فيها وكذلك بالعكس ويجوز أن يراد بالنقل الرواية ويكون المعنى في كل واحد من الصورتين قول منقول أى مروى عنه وآخر مخرج ثم الغالب في مثل ذلك عدم اطباق الاصحاب على هذا التصرف بل ينقسمون الى فريقين منهم من يقول به ومنهم من يأبى ويستخرج فارقا بين الصورتين بسند اليه افتراق النصين اه قال النووي في مقدمة شرح المذهب وفي الروضة في القضاء والاصح أن القول المخرج لا ينسب للشافعي لانه ربما لوروجع فيه ذكر فارقاله وقال النووي في المنهاج وحيث أقول الجديد فالقديم خلافة أو القديم أوفى قول قديم فالجديد خلافة قال الخطيب الشيرازي في شرحه الجديد ما قاله الشافعي بمصر تصنيفا أو افتقار رواة البويطى والمزنى والربيع المرادى وحملة و يونس بن عبد الاعلى وعبد الله بن الزبير الجدي وابن عبد الحكم وغيرهم والثلاثة الاول هم الذين تصدوا لذلك وقاموا به والباقيون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم والقديم ما قاله بالعراق تصنيفا وهو الحجة أو أفتى به ذرواته جماعة أشهرهم الامام أحمد والزعفراني والكرابيبي وأبو ثور وقد رجح الشافعي عنه وقال لا تجعل في حل من رواه عنى وقال الامام لا يحل عند القديم من المذهب وقال المساوردي في أثناء كتاب الصداق غير الشافعي جميع كتبه القديمة في الجديد الا الصداق فانه ضرب على مواضع منه وزاد مواضع اما ما وجد بين مصر والعراق فالمتأخر جديد والمنقدم قديم واذا كان في المسئلة قولان قديم وجديد فالجديد هو المعسول به الا في مسائل يسيرة نحو السبعة عشر أفتى فيها بالقديم قال بعضهم وقد تتبع ما أفتى فيه بالقديم فوجد منه منصوصا عليه في الجديد أيضا وان كان فيها قولان جديديان فالعمل بالآخريهما فان لم يعمل فبما رجحه الشافعي فان قالهما في وقت واحد ثم عمل بأحدهما كان ابطالا لا لآخر عند المزنى وقال غيره لا يكون ابطالا بل ترجيح وهذا أولى وانفق ذلك للشافعي في نحو ست عشرة مسئلة وان لم يعلم هل قالهما معا أو مرتبا لزم البحث عن أرجحهما بشرط الاهلية فان أشكل توقف

فيه ونبه في شرح المذهب هنا على شيئين أحدهما أن افتاء الأصحاب بالقديم في بعض المسائل محمول على أن اجتهادهم أداهم إلى القديم لظهور دليله ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعي قال وحينئذ فن ليس أهلا للخريج يتعين عليه العمل والفتوى بالجديد ومن كان أهلا للخريج والاجتهاد فالمذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتوى به مبينا أن هذا رأيه وإن مذهب الشافعي كذا وكذا قال وهذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح لا معارض له فإن اعتضد بدليل فهو مذهب الشافعي فقد صح أنه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي الثاني أن قولهم القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعي محمول في قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يتعرض في الجديد لما وافقه ولا لما يخالفه فإنه مذهبه والله أعلم

(الفصل التاسع) * في ذكر أصحاب الخريج والوجوه من المفتين وتفاوت درجاتهم باختلاف الأعصار وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الأول من هذه الفصول العشرة وبقي منه ما تشد الحاجة إليه من ذلك ما نقل الشهاب أحمد بن محمد الهائم الشافعي في كتابه زهرة النفوس نقلا عن ابن الصلاح ما حاصله المفتون قسمان مستقل وغيره والثاني هو المنتسب إلى أئمة المذاهب المتبوعة وله أربعة أحوال أحدها أن لا يكون مقلدا لأمامه لا في المذهب ولا في دليله لا تصافه بصفة المستقل وإنما ينسب إليه لسبب طريقته في الاجتهاد وديوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا لا يستقيم ولا يلائم المعلوم من حالهم أحوال أكثرهم ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجماع والخلاف قال الأذري وهذا شيء قد انطوى من زمان الحالة الثانية أن يكون مقيدا في مذهب أمامه مستقلا بتقرير أصوله بالدليل غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول أمامه وقواعده ولا يعرض عن شوب تقليد له لاختلافه ببعض أدوات المستقل وهذه صفات أصحاب الوجوه وعليها كان أكثر الأئمة والأصحاب الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظا لمذهب أمامه عارف بأدلته قائم بتقرير ما يصور ويحجّر ويقرر ويحمل وزين وبرج لكن قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى آخر المائة الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا من تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في الخريج الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير آفيسه فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص أمامه وتفريع المجتهدين فيه وما لا يجده منقولاً ولا وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بكبير فكرانه لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وهكذا ما بعلم اندراجهم تحت ضابط عهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه قال وينبغي أن يكتفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها يكون المعظم على ذهنه ويتمكن لدرايته من الوقوف على الباقي على قريب فهذه أصناف المفتين قال ابن الهائم وليت ابن الصلاح أثبت حالة خامسة على طريق الرخصة بحسبهم أهل هذا العصر وقصور قواهم عن بلوغ هذه الرابعة والافلات كاد تجد مفتيا بالشرط الذي اعتبره في المرتبة الرابعة اه قلت وهذا التقسيم الذي لابن الصلاح بني على ذلك ابن السكال من أئمتنا المتأخرين فذكر الحالات الأربعة للمفتي المنتسب وليس من مبتكراته كما يزعمه بعض أصحابنا **(تنبيه) *** قال التقي السبكي في أجوبة المسائل الحلبية وأما من سئل عن مذهب الشافعي ويحبب مصر ما بأضافته إلى مذهب الشافعي ولم يعلم ذلك منصوصا للشافعي ولا يخرج من منصوصاته فلا يجوز ذلك لا حذبل اختلفوا فيها هو مخرج هل تجوز نسبته إلى الشافعي أولا واختيار الشيخ أبي اسحق أنه لا ينسب إليه وهذا في القول المخرج وأما الوجه فلا يجوز نسبته بخلاف نعم أنه مقتضى مذهب الشافعي أو من مذهبه بمعنى أنه من قول أهل مذهبه والمفتي يفتي به إذا ترجع عنده لأنه من قواعد الشافعي ولا ينبغي أن يقال قال الشافعي إلا ما وجد منصوصا له وإن يكون قاله أصحابه أو أكثرهم أما

ما كان منصوصا وقد خرج عنه أصحابه أما بتأويل أو غيره فلا ينبغي أن يقال إنه مذهب الشافعي لأن
تجنب الاحتجاب له يدل على رتبة في نسبته إليه وما اتفقوا عليه ولم يعلم هل هو منصوص له أم لا يسوغ
اتباعهم فيه ويسهل نسبته إليه لان الظاهر من اتفاقهم أنه قال به اهـ

(الفصل العاشر) في ذكر بعض اصطلاحات لفقهاثنا الحنفية ينبغي التفطن لها وبيان ذلك أن
المسائل المذكورة في كتب أصحابنا على ثلاثة أصناف الصنف الأول ما روى عن متقدمي علماء المذهب
كأبي حنيفة وصاحبيه وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم وهي ما في كتب
الاصول والمراد منها المبسوط وشروحه الثلاثة لشمس الأئمة الحلواني ولشيخ الاسلام خواهرزاده ولفخر
الاسلام البرزوي ويعبر عنها بظاهر الرواية والصنف الثاني ما روى عنهم بروايات غير ظاهرة فكالنوادير
والامالي وتعرف بالجرجانيات والهارونيات والكسائيات والرقبات وهي مسائل جمعها محمد بن الحسن
فما كان في دولة هرون الرشيد تعرف بالهارونيات وما أملاها في الرقة وهي من مدن ديار بكر حين كان
قاضيا بها تعرف بالرقبات وما استملها منه تلميذه عمرو بن شعيب الكسائي تعرف بالكسائيات وكلها
منسوبة الى محمد بن الحسن وما عداها تسمى غير ظاهر الرواية منها كتاب المجرى للحسن بن زياد ومنها
رواية ابن سماعة والمعلّى وغيرهم وهي روايات مفردة رويت عنهم وتسمى أيضا بالنوادير والصنف الثالث
مسائل لم ترو عنهم لا في ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية فاضطر المتأخرون واجتهدوا فيها مثل
محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونضر بن يحيى وأبي سعيد الاسكاف وأبي القاسم الصفار وأبي جعفر
الهندواني وأضرابهم وأول من جمعها في كتاب الامام أبو الليث السمرقندي جمعها في كتاب النوازل
والعيون ثم جمعها الصدر الشهيد في واقعات الامام الناطقي وفتاوى أهل سمرقند فترجم عما في النوازل
بباب النون وعما في العيون بباب العين وعما في الواغات بباب الواو وعما في فتاوى أهل سمرقند بباب
السين وعما في فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل بباب الباء وهي المراد بالفتاوى حيثما وقع في الخلاصة وهذا
الصنف من المسائل انما تعرف بالفتاوى لان جمعها وقع بالفتاوى بخلاف الاولين فان غالبها بطريق الفرض
والوضع والمتأخرون من ائمتنا لم يروا في فتاوىهم وجوامعهم بين هذه الاصناف بل أوردوها مختلطة الا
صاحب المحيط المرحوم فإنه ميزها فأورد مسائل الاصل أولا ثم النوادير ومنها المنتقى ثم الفتاوى بهذه
العبارات وهو وضع حسن وأغلب المتون كتحفة القدروري والكثير والوافي وغيرها مخصوصة بالصنف
الاول أعنى مسائل ظاهر الرواية الاندرا من النوادير والفتاوى بخلاف الفتاوى والجوامع مثل فتاوى
فاضلخان والخلاصة فانها تشمل جميع الاصناف لكن الغالب فيها الصنف الاخر والله تعالى أعلم (خاتمة)

في ذكر سلسلة التفقه لأصحاب الشافعي رضي الله عنه أذكرها مني الى المصنف وغيره ثم منهم الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا كما قال النووي من المطالبات المهمات التي ينبغي للاحتفقه والفتية معرفتها ويقع
بهم ما جهلها فان شيوخه في العلم آباء في الدين ووصلة بينه وبين رب العالمين وكيف لا يقع جهل الانساب
والوصلة بهم مع انه مأمور بالدعاء لهم والثناء عليهم فاعلم ان لهم في سند المذهب طريقين احدهما
طريقة الخراسانيين وتعرف أيضا بطريقة المراوزة وهما عبارتان عندهم عن شيء واحد والخراسانيون
نصف المذهب وانما عبروا بالمراوزة عن الخراسانيين جميعا لان أكثرهم من مرو وما والاها والثانية طريقة
العراقيين ونما قدمت طريقة الخراسانيين لكونها من طريقة المصنف فأقول اعلم أن مشايخنا الذين
انتهت اليهم رئاسة المذهب في عصرنا بالجامع الأزهر رحمه الله تعالى الى يوم القيامة الذين تبركوا بلقاظهم
واستفدنا من فوائدهم وجلسنا بين أيديهم طبعان * الاولى فيها ثلاثة آؤلهم شيخ الشيوخ على الاطلاق
وقد وثقهم في تحرير المذهب والمقدم عليهم بالسنن والفضل والاستحقاق الشهاب أحمد بن عبد الفتاح بن
يوسف المجيرى الملوى والثاني رقيقه في الشيوخ صاحب التمكن والسوخ الشهاب أحمد بن الحسن بن

عبد الكريم بن محمد بن يوسف الخالدي والثالث شيخ الجامع الامام الجامع المانع شرف الدين عبد الله بن محمد بن عاصر بن شرف الدين الشبراوي قدس الله أسرارهم والطبقة الثانية أضافها ثلاثة الاول شيخ الشيوخ القطب نجم الدين أبو المكارم محمد بن سالم بن أحمد الحنفي والثاني الشيخ أبو المعالي الحسن بن علي ابن محمد المنطاوي والثالث المحقق عيسى بن أحمد الزبيري قدس الله أرواحهم وهؤلاء الثلاثة تفقهوا على الثلاثة الاولين وعاصروهم وشاركوهم في بعض شيوخهم فهؤلاء ستة على هذا الترتيب فتفقه الاول والثاني على جماعة من شيوخ المذهب منصور المنوفي ورضوان الطوخي امام الازهر والشهاب أحمد بن محمد بن عطية الخليلي وعبد ربه بن أحمد الديوب والشمس محمد بن منصور الاطفيحي والشهاب أحمد بن الفقيه والشيخ عبد الرؤف بن محمد البشيشي وقد تفقه المنوفي والطوخي والخليلي والديوب على الامام نور الدين أبي الضياء علي بن علي الشبراملسي وتفقه الاطفيحي على الامام الحافظ شمس الدين محمد بن العلاء البابلي وتفقه ابن الفقيه على الشمس محمد بن محمد الشرنبالي وتفقه عبد الرؤف على قريبه الشهاب أحمد ابن عبد اللطيف البشيشي حينئذ وتفقه شيخنا الثالث والرابع أيضا على الشهاب الخليلي وهو أيضا على الشمس محمد بن داود بن سليمان العناني هو والشبراملسي تفقهوا على النور علي بن ابراهيم بن علي بن عمر الحلبي صاحب السيرة ح وتفقه شيخنا الخامس والثالث أيضا على منصور المنوفي وهو أيضا على الشهاب البشيشي وأحمد بن أحمد بن أحمد السندوبي والشمس الشرنبالي وتفقه الخليلي أيضا على الجبال منصور بن عبد الرزاق الطوخي والشهاب البشيشي وهما والشرنبالي أيضا على أبي العزائم سلطان بن أحمد بن سلامة المزاحي ح وتفقه البابلي والشبراملسي أيضا والمزاحي على النور علي بن يحيى الزبادي ح وتفقه البابلي والشبراملسي أيضا على كل من الشهاب أحمد بن خليل السبكي والشيخ عبد الرؤف المناوي شارح الجامع الصغير وسليمان بن عبد الدائم البابلي وسالم بن حسن البشيشي وعبد الله بن عبد الرحمن الدنوشري هـم والنور الحلبي تفقهوا على الامام نجم الدين محمد بن أحمد الغيطي وبعض هؤلاء تفقه على الشمس محمد بن أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وبعضهم تفقه على الخطيب الشربيني وبعضهم على يوسف بن زكريا ح وتفقه الزبادي على الشهاب عميرة البرلسي والشهاب أحمد بن محمد بن حجر المسكي والشهاب أحمد بن صالح البلقيني والشهاب أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي وهم جميعا تفقهوا على شيخ الاسلام زكريا بن محمد الانصاري وعلى الجلال محمد بن أحمد الحلبي وعلى الجلال عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقيني ح وتفقه يوسف بن زكريا أيضا على الحافظين الشمس أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي والجلال بن أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي وهم تفقهوا وشيخ الاسلام أيضا على الامام علم الدين صالح بن عمر البلقيني وتفقه شيخ الاسلام والسخاوي أيضا على الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني وتفقه شيخ الاسلام وحده على الشمس محمد بن علي القاياتي هو والحافظ بن حجر وصالح البلقيني والجلال البلقيني تفقهوا على شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني وهو تفقه على السراج أبي حفص عمر بن محمد بن الكنتاني نزيل دمشق وهو تفقه على الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم الفزاري الشهير بابن الفرقا ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على الشيخ صلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكادي الهلائي وهو على ابن الفرقا ح وهو تفقه على الامام أبي محمد العزبي العز بن عبد السلام السلمي وهو تفقه على الامام نضر الدين أبي منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن عساكر الدمشقي وهو تفقه على القطب أبي المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوري ح وتفقه الحافظ ابن حجر أيضا على الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي وهو تفقه على كل من الجبال عبد الرحيم بن الحسين الاسنوي صاحب المهمات والحافظ تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي شارح المنهاج وأبي الحسن علي بن ابراهيم بن داود بن سلمان العطار الدمشقي فالاسنوي والسبكي

تفقه على الامام نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة صاحب المطالب ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على
 الامام شمس الدين محمد بن أحمد بن عدلان هو وابن الرفعة تفقه على ظهير الدين جعفر بن يحيى الترمذي
 وتفقه ابن عدلان أيضا على الوجيه عبد الوهاب البهنسي هو والترمذي تفقه على أبي الحسن علي بن هبة
 الله ابن بنت الجيزي وتفقه ابن عدلان أيضا على العماد أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد العلي بن السكري
 مدرس التاج والوجوه السبع هو وابن بنت الجيزي تفقه على محمد بن محمد بن محمود الطوسي ح وأما أبو الحسن
 العطار شيخ العراقي فتفقه على محرم المذهب الامام يحيى الدين يحيى بن شرف النواري وهو تفقه على الجال
 أبي الحسن سار بن الحسن الاربلي وهو تفقه على محمد بن محمد صاحب الشامل الصغير وهو تفقه على النجم
 عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني صاحب الحاوي وهو تفقه على محرم المذهب الامام أبي القاسم عبد
 الكريم بن محمد الرافي واذا أطلق لفظ الشيخين فأنما يعني هو والنووي هو والطوسي تفقه على الامام
 أبي بكر محمد بن الفضل وهو تفقه على الامام أبي عبد الله محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابوري الشهيد شارح
 الوسيط وهو تفقه على الامام أبي المظفر أحمد بن محمد الخوافي وعلى الامام حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد
 ابن محمد الغزالي الطوسي مؤلف هذا الكتاب ح وتفقه النووي أيضا على أبي ابراهيم اسحق بن أحمد
 ابن عثمان المغربي وأبي محمد عبد الرحمن بن فوح بن محمد بن ابراهيم بن موسى المقدسي وأبي حفص عمر بن
 أسعد بن أبي غالب الاربلي وهم مع التاج الفزاري أيضا تفقهوا على الامام أبي عمر عثمان بن عبد الرحمن
 الشهير بابن الصلاح وهو على والده صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان وهو على أبي القاسم بن البرزي
 الجزري وتفقه سار أيضا على الامام أبي بكر المساهاني وهو على ابن البرزي وهو على أبي الحسن علي بن محمد
 ابن علي الهراسي الشهير بالكفا تفقه هو والخوافي والامام الغزالي على امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك
 وهو على والده ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجويني وهو على امام طريفة
 خراسان الامام أبي بكر عبد الله بن أحمد القفال المروزي الصغير وهو تفقه على الامام ابن زيد محمد بن أحمد
 ابن عبد الله بن محمد المروزي ح وأما طريفة العراقيين فبالسند المتقدم الى ابن الصلاح وهو على والده هو
 وابن بنت الجيزي تفقه أيضا على أبي سعيد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن علي بن أبي عصرون الموصلية وهو
 تفقه على القاضي أبي علي الحسن الفارقي وهو على الامام أبي اسحق ابراهيم بن علي الفير وزابادي الشهير
 بالشيرازي ح وتفقه ابن بنت الجيزي أيضا على البرهان العراقي وهو على أبي الحسن البغدادي وهو على
 فخر الاسلام الشاشي وهو والفارقي أيضا تفقه على أبي نصر عبد السيد بن محمد بن الصباغ صاحب العدة
 هو وأبو اسحق الشيرازي تفقه على القاضي أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبري وتفقه صاحب العدة
 أيضا على القاضي أبي علي الحسين بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي بكر القفال بالسند المتقدم في الطريقة
 الخراسانية (تنبيه) قال النووي في التهذيب اعلم انه متى أطلق القاضي في كتب متأخرى الخراسانيين
 كالتحفة والتهذيب وكتب الغزالي ونحوها فالمراد القاضي حسين هذا صاحب النعمية ومتى أطلق
 القاضي في كتب متوسطة العراقيين فالمراد القاضي أبو حامد المروزي ومتى أطلق في كتب الاصول
 للاحكام فالمراد القاضي أبو بكر الباقلاني المالكي في الفروع ومتى أطلق في كتب المعرفة أو في كتب
 أصحابنا الاصوليين حكاية عن المعتزلة فالمراد القاضي الجبائي اه وتفقه القاضي أبو الطيب على الامام
 أبي الحسن محمد بن علي بن سهل الماسرجسي ح وتفقه البرهان العراقي أيضا على القاضي مجلي بن جميع
 صاحب الذخائر وهو على سلطان المقدسي وهو على الشيخ أبي الفتح نصر المقدسي الزاهد وهو على الشيخ
 أبي الفتح سليم بن أيوب الرازي وهو والقاضي أبو الطيب أيضا على الامام أبي حامد الاسفرايني وهو تفقه
 على الامام أبي القاسم عبد العزيز الداركي هو والماسرجسي وأبو زيد المروزي في سند الخراسانيين تفقهوا
 على أبي اسحق ابراهيم بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج الملقب بالباز

الاشهب وهو على الامام أبي القاسم عثمان بن سعيد الانماطى ح وتفقته والدامام الحرمين ايضا على
الامام أبي الطيب سهل بن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن موسى بن عيسى بن ابراهيم الصعلوكى الجبلى
وهو على أبيه أبي سهل بن محمد بن سليمان وهو على امام الائمة أبي بكر بن محمد بن اسحق بن خزيمة السلمى
النيسابورى وهو الانماطى تذهبا على الامامين الكبير بن أبي محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن
كامل المرادى وأبي ابراهيم اسمعيل بن يحيى المزنى وحديث أطلق فى كتب المذهب الربيع فلما رآه المرادى
واذا أرادوا الجيزى قيدوا وليس للجيزى ذكر فى كتب المذهب الا فى موضع واحد فى كتاب المذهب فى
دباغ جاد المية وفى شهادات الروضة وهما تفقه على امام الائمة وسراج هذه الامة أبي عبد الله محمد بن ادريس
الشافعى امام المذهب رضى الله عنه وعن أحبه وهو تفقه على جماعات منهم أبو عبد الله مالك بن أنس امام
المدينة ومنهم أبو محمد سفيان بن عيينة الهلالى ومنهم أبو خالد مسلم بن خالد الزنجى مفتى مكة وامام أهلها
فأما مالك تفقه على ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرأى ونافع مولى بن عمر وتفقعه ربيعة على أنس بن مالك
وتفقعه نافع على مولا عبد الله بن عمر بن الخطاب وأما سفيان تفقه على عمرو بن دينار وهو على ابن عمر وابن
عباس وأما مسلم الزنجى تفقه على أبي الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي حريج وهو على أبي محمد عطاء
ابن أبي رباح وهو على عبد الله بن عباس وهو على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وأمير المؤمنين على بن أبي
طالب وزيد بن ثابت وآخرين وهم وابن عمر وابن عباس ايضا وأنس بن مالك أخذوا عن سيد المرسلين
وخاتم النبيين وقائد انجر المحجلين أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صفوة رب العالمين صلى
الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وعظم وعلى آله وصحبه وعترته ونابعيه كذا ذكره الذين كرهوا ونغفل
عن ذكره الغافلون فهذا مختصر السلسلة ومعلوم ان كل واحد من هؤلاء المذكورين أخذ عن
جماعة بل جماعات لكن أردت الاختصار فى السياق لئلا يلهى ناظره واقتصرت على ذكر بعض شيوخ كل
واحد من المشاهير وذكرت أجلهم وأشهرهم ولوأردت الاستقصاء بذكر مجموع ما عندي فى أسانيدهم
وغرب سياقاتهم لطال المطال وآل الامر الى اللال وهذه خاتمة الفصول العشرة وبها تتم ديوانة
الكتاب ثم نشرع بعون الله تعالى فى حل كلام المصنف والله أسأل أن ينفع على باتيما له واكمله بحسن
نظامه بمنه وكرمه وانعامه وهوولى الاحسان لاله غيره ولاخير الاخير وحسبنا الله ونعم الوكيل

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله) فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا
بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامثال بعدئذى الابتداء والكلام على الجلتين طويل الذيل قد ألفت فيما
رسائل ووسائل ليس هذا محل ذكره (الذى تلتطف بعباده) أى ترفق بهم وهو من لطف الشئ كقرب
الطائفة وأصل اللطف الرفق (فتعبد لهم بالنظافة) أى جعلهم يتفادون ويخضعون له بالنظافة يقال هذا
أمر تعبدى وهو من العبادة وهى فعل المكاف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه ويقال تعبد الرجل اذا
تنسك وتعبد دعاه الى الطاعة والنظافة النقاء من الوسخ والدنس وقد نطف كسكرم فهو نظيف ويتعدى
بالتضعيف والمعنى ان دعاء الله لعباده وأمرهم بانقيادهم له بالانقياد من سائر الاوساخ والادرات من غاية
رفق الله تعالى بهم وكما لطفه واحسانه بهم والنظافة كما تكون بتقية الظاهر كذلك تطاق على تقية
الباطن وكل منهما مراد هنا (وأفاض) أى أجرى وإسال من الغيظ وهو سيلان المياح به سمي ثم مرصرا
بالغيظ وفاض كل سائل جرى وفاض الخبر كثر وفاض وأفاض يستعملان لازمين ولكن هنا متعد
(دلى قلوبهم) أى قلوب أولئك العباد الذين اختارهم من الازل وتعبد لهم بالطهارة والنظافة فى كل عمل
(تركية) أى صلاحا وتنمية (لسرائرهم) جمع سريرة وهى خاطر النفس وما تسمه أى تكلمه (أنواره
والطافه) المراد بالانوار هنا هى الواردات الالهية التى تطرد السكون عن القلب والالطاف جمع اللطف
والمراد به الرفق ويعبر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخره أى انما أفاض تلك الانوار الزكية والالطاف

(بسم الله الرحمن الرحيم)
الحمد لله الذى تلتطف بعباده
فتعبد لهم بالنظافة وافاض
على قلوبهم - ثم تركية
لسرائرهم أنواره والطافه

الخفية على قلوبهم لنصفوا أسرارهم وتنبؤ سرائرهم ويكمل لهم التطهير المعنوي بمحض فضله تعالى وافاضته ولا يكون الفيض والافاضة الا من الحق (وأعد) أي هباً (لظواهرهم) هو مابل سرائرهم جمع الظاهر هو ما يظهر للعين من الانسان من جوارحه الظاهرة (تطهيرها) أي لأجل تطهيرها من الادرات والادساخ (الماء المخصوص بالرقعة والطلافة) والرقعة كالذقة لكن الذقة تقال اعتبار بمراعاة جوانب الشيء والرقعة اعتباراً بعظمه ففي كانت في جسم يضادها الصفافة ويقال ماء رقيق اذا كان جارياً سبباً للطلافة ضد الكثافة والماء قد خص بهذين الوصفين وهو أول ظاهر للعين من أسباب الخلق وهو جسم رقيق لطيف شفاف يبرد غلة العطش به حياة كل نام (والصلاة) هكذا في سائر نسخ الكتاب الاقتصار عليه دون السلام والكلام فيه تقدم في أول كتاب العلم ويوجد في بعض النسخ والصلاة والسلام (على محمد المستغرق) أي المستوعب (بنور الهدى) أي بنور هدايته وارشاده (أطراف العالم وأكافه) الاطراف والاكتاف جمع طرف وكثف بالتحريك فيها أي الجوانب والعالم كل ما سوى الله من الموجودات أي نور ارشاده وهدايته استوعب أطراف العالم فلم يبق شيئاً الا وحصله وفيه اشارة الى عموم تبليغه صلى الله عليه وسلم الى الثقلين ويحتمل أنه أشار به الى سائر العوالم الخسبية والمعنوية فكلمهم يستمدون من أنواره (وعلى آله الطيبين الطاهرين) هم أقارب الاولون والطيب راجع الى ذواتهم والطهارة الى صفاتهم أي الطيبين الذوات الطاهرين الصفات ولم يذكر الاصحاب هنا ككتفاء بالاسل لان في آله من له حصة وفي أصحابه من له قرابة (صلاة تحميناً) من الحماية أي تحرسنا وتحفظنا (بركته يوم القيامة) هو يوم القيامة سمى لمافيه من الخوف الشديد والمعنى تحميناً بركة الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم من أهوال يوم القيامة وقد وردت أخبار صحاح وحسان في ان المصلي عليه ينجو من أهوال يوم القيامة (وتنصب جنة) بالضم أي ستر (بيننا وبين كل آفة) أي كل مصيبة وشدة وقد ظهر لك مما سلف ان المصنف ضمن خطبته الاشارة الى بعض مقاصد الكتاب من تعبد ونظافة وافاضة وادداد والظواهر والماء بوصفيه والاطراف والظاهرين ونصب الجنة التي يستعملها المستحجي رعايه لبراعة الاستهلال وعند التأمل يظهر في كلامه من لطائف الاسرار غير ما ذكرنا (أما بعد) فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم بنى الدين على النظافة) تقدم الكلام عليه في كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور) وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث علي قال الترمذي هذا أصح شيء في الباب وأحسن اه قلت وكذلك رواه أحمد في مسنده وأخرج أيضاً والبيهقي من حديث جابر بلطف مفتاح الجنة الصلاة ومفتاح الصلاة الطهور وقال النووي في التهذيب الطهور بالفتح ما يطهر به وبالضم اسم الفعل هذه هي اللغة المشهورة وفي أخرى بالفتح فيهما واقتصر عليه جماعات من كبار أئمة اللغة وحكى صاحب مطالع الانوار الضم فيهما وهو غريب شاذ اه وقال ابن الاثير في تفسير قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور هو بالضم للطهور والفتح الماء الذي يطهر به وقال سيويو به الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معاقال فعلى هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاء وبضمها والمراد بهما الطهور والماء الطهور بالفتح هو الذي يرفع الحدث ويزيل النجس لان فعولاً من أبنية المبالغة فكأنه تنهى في الطهارة (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز في حق أهل قباء (فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين) كان هؤلاء الطائفة من الانصار اذا استنجوا أتبعوا الحجارة بالماء فأثنى الله تعالى عليهم بذلك وسأني الكلام عليه فريداً وطهوراً وطهوراً بطهر بمعنى واحد (وقال صلى الله عليه وسلم الطهور نصف الايمان) قال العراقي أخرجه الترمذي من حديث رجل من بني سليم وقال حسن رواه مسلم من حديث أبي مالك الاشعري بالفتح شطر اه قلت وحديث أبي مالك الاشعري رواه أيضاً أحمد والترمذي ولفظهم الطهور شطر الايمان والحمد لله تعالى الميزان وسبحان الله والحمد لله لا تن

واعد لظواهرهم تطهيراً
لهالماء المخصوص بالرقعة
والطلافة وصلى الله على
النبي محمد المستغرق بنور
الهدى أطراف العالم
واكتافه وعلى آله الطيبين
الطاهرين صلاة تحميناً
بركته يوم القيامة وتنصب
جنة بيننا وبين كل آفة
(بعد) فقد قال النبي صلى
الله عليه وسلم بنى الدين على
النظافة وقال صلى الله عليه
وسلم مفتاح الصلاة الطهور
وقال تعالى فيه رجال يحبون
أن يتطهروا والله يحب
المطهرين وقال النبي صلى
الله عليه وسلم الطهور
نصف الايمان

أوتلاء ما بين السماء والأرض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك كل
الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها وأخرج الألسكا في السنة أخبرنا محمد بن أحمد بن القاسم
أخبرنا اسمعيل بن محمد حدثنا أحمد بن منصور حدثنا عبد الرزاق حدثنا سفيان عن أبي اسحق عن أبي ليلى
السكندی عن حجر بن عدي ورأى ابن أخ له خرج من الخلاء فقال ناواني تلك الصحيفة من الكوفة فقرأها
فقال حدثنا علي بن أبي طالب الطهور نصف الإيمان قلت هكذا أوردته ولم يصرح برفعه وإنما أوردته
مستدلا على قبول الإيمان الزيادة والنقص والتبعض (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (ما يريد الله
ليجعل لعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) قال صاحب القاموس في كتاب البصائر الطاهرة ضربان
جسمانية ونفسانية وجل عليهما أكثر الآيات اه والخرج السكافة والمشقة ويحمل قوله تعالى ليطهركم
أي ليهديكم كافي قوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم أي أن يهديهم ومن الآيات التي فيها
تطهير النفس قوله تعالى أن طهر ابني للطائفين والعاكفين والركع السجود قال الزجاج معناه طهرا
من تعليق الاصنام عليه وقال غيره المراد به الحث على تطهير القلب لدخول السكينة فيه المذكورة
في قوله هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين وقال الأزهرى طهر ابني من المعاصي والأفعال المحرمة
وقوله تعالى يتلو صحفا مطهرة أي من الأدناس والباطل وقوله تعالى أن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين
يعني به تطهير النفس وقوله تعالى ومطهر من الذين كفروا أي منزها أن تفعل بفعلهم وقيل في قوله
تعالى لا يمسه إلا المطهرون يعني به تطهير النفس أي لا يبلغ حقائق معرفته إلا من طهر نفسه من درن
الفساد والجهالات والمخالفات (فتنظن ذوو البصائر) أي تنبه ذوو المعارف والقلوب المنورة بنور اليقين
(بهذه الظواهر) من الآيات والأخبار (أن أهم الأمور) هو (تطهير السرائر) أي البواطن من
درن المخالفات ودرن الشهوات (اذ يبعد) كل البعد (أن يكون) المعنى (المراد بقوله) صلى الله عليه
وسلم وفي نسخة من قوله (الطهور نصف الإيمان) من حديث علي أو شطر الإيمان كما هو في رواية مسلم
هو (عمارة الظاهر) من جسد الإنسان (بالتنظيف) والانتقاء (بافاضة الماء) الكثير وصبه (وتخريب
الباطن) أي تركه خرابا بلامعة (وابقائه مشكونا) بملاؤا (بالأخبار والأقذار) الأخبار جمع
خبث محرقة الخس والأقذار جمع قذر محرقة الوسخ وقد تطلق الأقذار والأخبار بمعنى (هيات
هيات) كلمة بعد وفيه لغات استوفيتها في شرح القاموس أي بعد ذلك كيف يكون كذلك (والطهارة
لهأربع مراتب) وهي لغة النظافة حسية أو معنوية وشرعا صفة حكمية توجب أي تصحح لموصفها
صحة الصلاة أو فيه أو معه وعرفت أيضا بأنها صفة حكمية توجب لمن قامت به رفع حدث أو إزالة خبث
أو استباحة كل مقتدر إلى طهر في البدلية وكونها لها أربع مراتب أو أقل أو أكثر نظرا إلى الاستعمال
اللغوي (الاولى تطهير الظاهر) أي الأعضاء الظاهرة (عن الأحداث) برفعها (والأخبار) بالزالتها
(والفضلات) بالتخليك جمع فضلة بفتح فسكون هي ما تفضل من الإنسان بالنظام والخلق والاستعداد
والتنوير والاختتان وهي طهارة عامة لمسلمين (المرتبة الثانية تطهير الجوارح) وهي الأعضاء الخارجة
تشبهها الجوارح الطائر لأنها تخرج أو تكسب ويقال لها الكواسب أيضا (عن الجرائم والآثام) الجرائم
جمع جريمة وهي اكتساب الآثم وقال الراغب أصل الجرم القطع يقال جرم الثمر عن الشجر إذا قطعه ثم استعير
ذلك لكل اكتساب مكروه ولا يكاد يقال في عامة كلامهم للكسب المحمود والآثام جمع آثم وهي الأفعال
المبذمة عن الثواب وقال الراغب الآثم أعم من العبدوان وهي طهارة خواص المسلمين (المرتبة الثالثة
تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة) التي ذمها الشارع كالخل والكبر والعجب والتضع وكفر النعمة
والبطر والغل والعش وغيرها مما سبأ في ذكرها المصنف (والرذائل) أي اتصال الرذيلة أي الرديئة
(المعقوبة) أي المبعوضة عند الله تعالى والمقت أشد الغضب وهي طهارة خواص المؤمنين من العباد

قال الله تعالى ما يريد الله
ليجعل لعل عليكم في الدين من
حرج ولكن يريد ليطهركم
فتنظن ذوو البصائر بهذه
الظواهر أن أهم الأمور
تطهير السرائر اذ يبعدان
يكون المراد بقوله صلى الله
عليه وسلم الطهور نصف
الإيمان عمارة الظاهر
بالتنظيف بافاضة الماء
وتخريب الباطن وبقائه
مشكونا بالأخبار والأقذار
هيات هيات والطهارة
لهأربع مراتب (المرتبة
الاولى) تطهير الظاهر
عن الأحداث وعن
الأخبار والفضلات
(المرتبة الثانية) تطهير
الجوارح عن الجرائم
والآثام (المرتبة الثالثة)
تطهير القلب عن الأخلاق
المذمومة والرذائل المعقوبة

(المرتبة الرابعة) تطهير

المرتبسوى الله تعالى
وهي طهارة الانبياء صلوات
الله عليهم والصدقين
والطهارة في كل رتبة
نصف العمل الذي فيها
فان الغاية القصوى في عمل
السر أن ينكشف له
جلال الله تعالى وعظمته
وان تحل معرفة الله تعالى
بالحقيقة في السر مالم يرتحل
ماسوى الله تعالى عنه
ولذلك قال الله عز وجل
قل الله ثم ذرهم في خوضهم
يلعبون لانهم لا يجتمعان
في قلب وما جعل الله لرجل
من قلبين في جوفه واما عمل
القلب فالغاية القصوى
عجارتها بالاخلاق المحمودة
والعقائد المشروعة ولن
يتصف بها مالم ينظف عن
نقائضها من العقائد
الفسادة والذائل الممقوتة
فتطهيره أحد الشطرين
وهو الشطر الاول الذي
هو شرط في الثاني فكان
الطهور شرط الايمان بهذا
المعنى وكذلك تطهير
الجوارح عن المناهي
أحد الشطرين وهو
الشرط الاول الذي هو
شرط في الثاني فتطهيره
أحد الشطرين وهو
الشرط الاول وعبارتها
بالطاعات الشطر الثاني
فهذه مقامات الايمان
واسكن مقام طبقته ولن
ينال العبد

الصالحين (المرتبة الرابعة تطهير السر) وهو باطن القلب (عما سوى الله تعالى) بحيث لا يخطر فيه خاطر
اغير الله تعالى (وهي طهارة الانبياء) صلوات الله عليهم فانهم دائماً في مشاهدة الحق لا ينظرون الى سوى
الله تعالى (و) كذلك طهارة (الصدقين) ومقام الصديقة تحت مقام النبوة ويدل لذلك قوله تعالى من
الانبياء والصدقين والشهداء والصالحين فالمرتبة الاولى لصالحى المسلمين وهي أول درجة الولاية
والثانية لصالحى المؤمنين وهي الدرجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية والرابعة درجة
الانبياء والصدقين على طريقة التدلى ولا ينظر الظان ان هذه المراتب والدرجات سهلة هيات لا يصل
السالك الى أول درجة الولاية الا بعد قطع غاوار ومهالك ومنهم من يموت وهو في أول الطريق ولكن
العناية الالهية اذا ساعدت فقل فيها ما شئت ثم قال المصنف (والطهارة في كل رتبة) من الرتب المذكورة
(نصف العمل الذي فيها فان الغاية القصوى) تأنيث الاقصى وهي التي مابعد الغاية (في عمل السر) الذي
هو باطن القلب (أن ينكشف له جلال الله وعظمته) وكبرياؤه بحيث يغمر له فلا يرى الا هو ولا يسمع
الا هو والجلال هنا التناهي في عظام القدر وخص به تعالى فتبارك ذو الجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة
تقرب من الجلال (ولن تحل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر) حلولا حقيقيا (مالم يرتحل ماسوى
الله عز وجل عنه) ومتى انكشف سجدات الجلال ارتفعت خعارات السوى واحترقت (ولذلك قال الله
تعالى) مخاطبا لحبيبه صلى الله عليه وسلم (قل) يا (الله ثم ذرهم) أى اتركهم هذا الاسم لئلا
دلالتهم على الذات الاحدية كان حضرة الاسماء كلها فمن عرف الله عرف كل شئ ولا يعرف الله من فاته
معرفة شئ من الاشياء لان حكم الواحد من الاسماء حكم الكل في الدلالة على العلم بالله وفي قوله ثم ذرهم
اشارة الى التخلي عن السوى بعد انكشف صفة الجمال والعظمة وسعى احتجابهم عن هذا المقام خوضا
فقال في خوضهم يلعبون (لانهم) أى معرفة الحق والركون الى السوى ضدان (لا يجتمعان في قلب)
مؤمن قط فضلا من سره (و) يدل عليه قوله تعالى (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه) فالقلب ليس له
الوجه واحد وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم (وأما عمل القلب) الذي هو تطهيره عن
الاخلاق الذميمة (فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق المحمودة) التي أثبت الله علمها في كتابه من الحمد والرضا
والتسليم والشكر والصبر والحياء والخوف والخشية واليقين وغير ذلك مما سبأني ببيانها للمصنف
(والعقائد المشروعة) أى الثابتة بالشرع المتلقاة بالسمع المصونة عن الزيغ والزلل فعقد القلب على
مثلها بما يعمر القلب بالانوار الالهية والتجليات الكشفية (ولن يتصف بها) أى بتلك الاخلاق
والعقائد (مالم ينظف) ويتطهر (من نقائضها) وأضدادها (من العقائد الفاسدة) الزائغة عن طريق
الحق وأهله (والذائل الذمومة فتطهيره) الذي هو التخلي بعد التخلي (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول
الذي هو شرط في الثاني (فالشطر جزء الماهية منه قوامها والشرط خارج عنها يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته) فكان الطهور شرط الايمان الذي أخرجه مسلم وغيره (بهذا
المعنى) فكان ماهية الايمان عبارة عن شطرين أحدهما التصديق الباطن والثاني تطهير الباطن ولن
يحصل التصديق بالحقيقة في الباطن مالم يكن بطهارته قابلا لحلوله فيه وهو ملحوظ غريب (وكذلك)
الكلام في (تطهير الجوارح عن المناهي) والكشف عنها (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذي هو
شرط في الثاني (وعبارتها بالطاعات) المقربة لرب الارباب هو (الشطر الثاني) فالاول الذي جعل شطرا
أولا بمنزلة الشرط في الثاني في توقفه عليه فتأمل ولم يذكر للرتبة الاولى غاية لظهوره فان تطهير الظاهر
شطر وعبارته بالعبادات المفروضة شطر ولا يتم ادائها الا بالاول فصار الشطر الاول شرطا في الثاني (وهذه
مقامات الايمان) تتفاوت بتفاوت المتصفين به وخلاصته ان الخاتمة نصف الايمان والتولية نصف الايمان
وجها كمال العرفان (ولكل مقام) منها (طبقة) عليا وطبقة سفلى وطبقة وسعوى (ولن ينال العبد)

السالك في طريقه (الطبقة العالية) منها (الآن يجاوز) بهجته الجاذبة وقوته الماسكة الطبقة الوسطى ثم يستقر فيها ريثما يتمكن من الانصباع بها وتجرى عليه أحكامها ولن ينالها إلا أن يجاوز (الطبقة السافلة) بعد التمكن فيها وجريان أحكامها عليه (فلا يصل إلى) مقام (طهارة السر عن الصفات المذمومة) والتخلية عنها ثم (عبارته بالمحمودة) منها (من لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعبارته بالمحمود) على قدر المجهود (وأن يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح) الظاهرة (عن المناهي) الفاسحة (وعبارتها بالطاعات) الواجبة المختلفة من القيام والقراءة والر كوع والسجود والعود (وكما عز المطالب) وفي نسخة المطالب (وشرف) مقامه (صعب مسلكه) على السالكين (وطال طريقه) على الناهجين (وكثر عقباته) على الراحلين (والعقبة) بحركة هي الثانية بين الجبلين يصعب ارتقاؤها (فلانظن) أيها السالك في طريق الحق بالرقى (أن هذا الأمر) الذي ذكرته لك (يدرك) بالني (أي بنهي النفس وتشوقها) (وينال) وصوله (بالبهوية) أي بالسهولة كلاً والله كيف الوصول إلى سعاد وودونها قلل الجبال وودونها ختوف (قال الله تعالى ليس بآمانكم ولا أمانى أهل الكتاب الآتية) ولكن إذا وفق الله السالك بخدمة مرشد حتى كامل وصادفته العناية نقله من مقام مقام بادى المسام فليكن باستحباب اخوان الصدق والصفاء ليرقى مراتب السالك وتحظى برتبة الاصطفاء (نعم من عمت بصيرته) أى عدم نور قلبه (عن) ادراك (تفاوت هذه الطبقات) وتميزها واعطاء كل مقام حقه (لم يفهم من مراتب الطهارة الا الدرجة الاخيرة) وهي الاولى (التي هي كالتقشير الاخير الظاهر) للعيان (بالاضافة) أى النسبة (الى اللب) الذى هو داخل الداخل وهو (المطلوب) الاعظم (فصار يعنى فيه ويستقصى في مجاريه) أمعن في الطلب اذا بالغ في الاستقصاء والاستقصاء طلب النهاية (ويستوعب جميع أوقاته) أى يستغرقها (في الاستنجاء) بالماء والتشديد فيه حتى أن أحدهم لا يكتفى بالماء بل بعد نفسه خرقا يتبعها مواضع الغائط مسحاً ويبالغ فيه ومنهم من يدخل أصابعه في حلقة الدبر يزعم أنه كمال النظافة ومنهم من يعنى في الاستبراء حتى أن بعضهم يدخل قطعاً صغاراً من المدر في رأس الذكر يريد بذلك تنشيف الرطوبة ولهم في الاستنجاء تنظفات كثيرة وعامتها من وسواس الشيطان (و) يعنى في (غسل الثياب) ويشدد فيه بأنواع من الصابون وغيره وبعد غسلها تنجسه وان كانت الثياب طاهرة بل ربما لا يوجد فيها الا بعض العرق ويسمى الماء الاخير الذى يغسل به ماء الشهادة وهذا أيضاً من الوسواس (و) يعنى أيضاً في (تنظيف الظاهر) من الجسد دسكاً ومكاً (و) يعنى أيضاً في (طلب المياه الجارية السكينة) الغزيرة للاغتسال وغسل الثياب (طمانه بحكم الوسوسة) الشيطانية (وتخيل العقل) وفي بعض النسخ وتخيل العقل أى فساده (ان الطهارة المطلوبة) من العبد (الشريفة) عند الله (هي هذه) التي ذكرنا من تنقية الظاهر والثياب (فقط) ليس الا (وجهاً) منه (يسيرة الاولين) من السلف الصالحين أى طريقتهم (واستغراقهم) أى السلف (جميع الهم) أى العزم والقصد (والوكد) بفتحين أى التأكيد (في تطهير القلوب) والبواطن عن اقذار المعاصي وأوساخ المخالفات (وتساؤلهم) كثيراً (في أمر الظاهر) كما يعرفه من مارس أخبارهم وطالع تراجمهم في كتاب الحلية والقوت (حتى ان عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه مع علو منصبه) ورفعة مقامه وكونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمير المؤمنين (توضاً بماء) جيم (في حرة نصرانية) هكذا جاء في رواية كريمة المروزية في صحيح البخاري بالفاظ وتوضاً عمر بالجيم من بيت نصرانية والجيم الماء المسخن والصحيح انهما أتران مستقلان الأول توضاً عمر بالجيم أخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد صحيح وأما الثاني فأخرجه الشافعي في مسنده وعبد الرزاق وغيرهما عن سفيان بن عيينة عن زيد بن أسلم عن أبيه ان عمر رضي الله عنه توضاً من ماء نصرانية في حرة نصرانية لكن ابن عيينة لم يسمع من زيد بن أسلم فقد رواه البيهقي في السنن من

الطبقة العالية الان يجاوز الطبقة السافلة فلا يصل إلى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعبارته بالمحمودة فالم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعبارته بالخلق المحمود ولن يصل إلى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح عن المناهي وعبارتها بالطاعات وكما عز المطالب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثر عقباته فلا تظن أن هذا الأمر يدرك بالمسي وينال بالهوية نعم من عمت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة الا الدرجة الاخيرة التي هي كالتقشير الاخير الظاهر بالاضافة الى اللب المطلوب فصار يعنى فيها ويستقصى في مجاريه ويستوعب جميع أوقاته في الاستنجاء وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية العذبة طمانه بحكم الوسوسة وتخيل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هي هذه فقط وجهالة بسيرة الاولين واستغراقهم جميع الهم والفكر في تطهير القلب وتساؤلهم في أمر الظاهر حتى ان عمر رضي الله عنه مع علو منصبه توضاً من ماء في حرة نصرانية

طريق سعدان بن نصر عنه قال حدثنا عن زيد بن أسلم ولم أسمع عن أبيه قال لما كتب بالشام أتيت عمر
 بن الخطاب فتوضأ منه فقال من أين جئت بهذا فصار أيت ماء عدولا ماء سماء أجليب منه قال قلت من ربت
 هذه العجوز النصرانية فلما توضأ أتاناها فقال أيتها العجوز اسلمي تسلمي فذكره مطولا وقد دل وضوء عمر
 رضي الله عنه من حرة النصرانية على تساهله في الأمور الظواهر وعدم التعمق فيها وعلى جواز استعمال
 مياه الكفار ولا خلاف في استعمال سور النصرانية لانه طاهر خلا فلا جدوا سحق وأهل الظاهر
 واختلف قول مالك في المدونة لا يتوضأ بسور النصراني ولا بما أدخل به فيه وفي العينية أجازة مرة
 وكرهه أخرى (وحق أنهم) أي الساف (ما كانوا يغسلون اليد عن الدسومات) والدسم محرمة الودك
 من لحم وشحم (و) عن (الاطعمة) أي عقيها (بل كانوا يغسلون أصابعهم) بعد الاطعمة (بأنخص
 أقدامهم) أي بواطنها وقد خصت القدم خصا من باب تعب ارتفعت عن الأرض فلم تمسها فالرجل
 أنخص القدم والجاء خص كأجر وجر لانه صفة فان جعلت القدم نفسها قلت الأخص (وعدا)
 غسل اليد بعد الطعام (بالاشنان من البدع المحدثه) التي أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 والاشنان بالضم والكسر الحرض معرب وتقديره فعلان (ولقد كانوا يصلون على الأرض) من غير حاجر
 (في المساجد) وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مطروشا بالحصباء والرمل وأول من فرش
 المساجد بالحصر الحجاج فأكثر واعلمه وصلى قتادة مرة على حصير في المسجد وكان كهيئة فدخلت شوكة
 الحصير في عينه عند السجود فلحق الحجاج (ويعشون) غالبا (حفاة) أي من غير نعل (في الطرقات) جمع
 جمع الطريق (ومن كان لا يجعل بينه وبين التراب حائرا) أي مانعا (في مضجعه) ومقعده (كان) بعد
 (من أكابرهم) ورؤسائهم لانه علامة دالة على التواضع وترك التكلف في المعيشة وعدم الاعتناء
 بها (وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء) ولا يتبعون ماء وقد ثبت الاقتصار على الحجارة من فعله صلى
 الله عليه وسلم من ذلك ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة فلقاضى صلى الله عليه وسلم اتبعه من
 أي ألحق المحل بالأحجار وكفى به عن الاستنجاء وأخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه
 سئل عن الاستنجاء بالماء فقال إذا لزال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء وعن
 الزهري ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء فهذه
 الآثار كلها دالة على أنهم كانوا يقتصرون في غالب الاوقات على الأحجار ولا سبيل لمن تمسك بها على
 كراهة الاستنجاء بالماء فقد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ذلك أيضا وذلك فيما رواه البخاري في
 صحيحه من حديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج لحاجته أحجأ أو غلام معنا أداة من ماء
 يعني ليستنجي به وأخرج مسلم من طريق خالد الحذاء عن عطاء عن أنس فخرج علينا وقد استنجى بالماء
 وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير فأتاه جرير بأداة من ماء فاستنجى بها وفي صحيح ابن حبان
 من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الا من ماء فاذكره المصنف
 من أحوال السلف يحمل على أغلب أحوالهم والمراد أنهم ما كانوا يتعمقون في أمر الاستنجاء (وقال
 أبو هريرة وغيره من أهل الصفة رضي الله عنهم) والمراد بالصفة صفة المسجد النبوي وكان يأوي اليها
 جماعة من فقهاء الصحابة وقد جمعهم أبو نعيم في كتاب الحلية وذكر من أوصافهم (كننا كل الشواء) أي
 اللحم المشوي (فتقام الصلاة فتدخل أصابعنا في الحصباء) أي الحصيات الصغار التي في المسجد ثم نفرکها
 بالتراب) أي لازالة دسمه (ونكبر) أي ندخل في الصلاة مع الامام بتكبيره الاحرام قال العراقي أخرجه
 ابن ماجه من حديث عبد الله بن الحرث بن جزء ولم أره من حديث أبي هريرة اه قلت وهو في كتاب
 أسماء من دخل مصر من الصحابة تأليف أبي عبد الله محمد بن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي رحمه الله
 تعالى في ترجمة عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وكان شهد فتح مصر واخطب بها قال حدثنا سعد بن

وحق أنهم ما كانوا يغسلون
 اليد من الدسومات
 والاطعمة بل كانوا
 يغسلون أصابعهم بأنخص
 أقدامهم وعدوا الاشنان
 من البدع المحدثه ولقد
 كانوا يصلون على الأرض في
 المساجد ويعشون حفاة
 في الطرقات ومن كان
 لا يجعل بينه وبين الأرض
 حائرا في مضجعه كان من
 أكابرهم وكانوا يقتصرون
 على الحجارة في الاستنجاء
 وقال أبو هريرة وغيره من
 أهل الصفة كننا كل
 الشواء فتقام الصلاة
 فتدخل أصابعنا في الحصى
 ثم نفرکها بالتراب ونكبر

عبد الله بن عبد الحكم حدثني أبي أخبرنا ابن لهيعة عن سليمان بن زياد عن عبد الله بن الحرث بن جزء
الزبيدي أنه قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاماً قدمته النار في المسجد ثم أقيمت الصلاة
فمسيناً أيدينا بالخصب ثم قمنا صلى ولم نتوضأ وقال أيضاً حدثنا أحمد بن عبد الرحمن حدثنا عبيد الله بن
وهب حدثني ابن لهيعة عن سليمان بن زياد الحضرمي عن عبد الله بن الحرث بن جزء قال أكلنا مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم شواء في المسجد فأقيمت الصلاة فأدخلنا أيدينا في الخصباء ثم قمنا فصلينا ولم نتوضأ
وقال أيضاً وحدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي نافع حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح حدثنا أبو يزيد عبد
المالك بن أبي كريمة أخبرنا عتبة بن لعامة المرادي قال قدم علينا عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي
فسمعته يحدث في مسجد مصر قيل له ما تقول فيما مست النار قال ومأست النار قال اللحم المنضوج يأكله
الناس فقال لقد رأيتني وأنا سابع سبعة أو سادس ستة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار رجل فخر
بلال فناده بالصلاة فخرجنا فمرنا برجل وبرمته على النار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطابت
برمتك قال نعم بأبي أنت وأمي فتناول منها بضعة فلم يزل يعلكها حتى أحرم بالصلاة وأنا أنظر إليه اه
وكان المراد من قول المصنف وغيره من أهل الصفة هو عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وأورد البخاري
في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق فقال وأكل أبو بكر وعمر وعثمان فلم يتوضأ كذا هو في
رواية أبي ذر يحدف المفعول وعند ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال أكلت مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومع أبي بكر وعمر وعثمان خبزاً ولحماً فصولوا ولم يتوضأ أو كذا رواه الترمذي فان حل الموضوع على
غسل الأيدي يكون نصاً في الباب (وقال عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه ما كنا نعرف الاشنان على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا بواطن أرجلنا كنا إذا أكلنا الغمر مسحينها
قال العراقي لم أجده من حديث عمر ولا بن ماجه نحوه مختصر من حديث جابر اه وقد تقدم التعريف
بالاشنان والمناخل والمناويل جيع منديل بالكسر مشتق من ندلت الشيء اذا جذبته أو أخرجه ونقلته وهو
مذكور قاله ابن الأنباري وجعاعة وتمنديل به وتمنديل تسع وانكر الكسائي الميم والغمر بالفخ الدسم
(ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة المناخل والاشنان والمواويل
والشبع) ونص القوت ويقال ان أول ما أحدث من البدع أربع المواويل والمناخل والشبع والاشنان
وكانوا يكرهون أن تكون أو أنى البيت غير الخبز ولا يتوضأ أهل الورع في آنية الصفر قال الجنيد قال
سرى اجهد لا تستعمل من آنية بيتك الا حنك يعني من الطين ويقال لاحساب عليه اه والمناخل جيع
منخل بضم الميم ما يخل به وهو من النوادر التي وردت بالضم والقياس الكسر لانه آلة والاشنان تقدم
التعريف به والمواويل جيع مائدة مشتقة من ماد الناس مبدأ أعطاهم فاعلة بمعنى مفعولة لان المالك ما دها
للناس أي أعطاهم اياها وقيل من ماد مبدأ اذا تحرك فهي اسم فاعل على الباب وقيل هو الخوان
بالكسر والضم والاشنان بكسر الهمزة لغة فيه وقيل الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام والخوان
معرب ثم ان الاكل على الخوان من عادة المتكبرين والمترفهين احراراً عن خفض رؤسهم فلا كل عليه
بدعة لكنها جائزة وقدر روى الترمذي عن أنس ما أكل النبي صلى الله عليه وسلم على خوان وروى أيضاً
انه صلى الله عليه وسلم أكل على المائدة والجمع بينهما ان أنسا قال بحسب علمه فيكون أكثر أحواله انه
لم يأكل على خوان وفي بعض الاحيان أكل عليه لبيان الجواز ويحتمل أن يراد بالمائدة مطلق السفرة
وفي القاموس المائدة الطعام فاطلاقتها على ما يجعل عليه مجاز من اطلاق الحال على المحل وحينئذ فلا
اشكال أصلاً نقله ابن حجر المكي في شرح الشرائع قلت وعلى هذا قول المصنف تبعها صاحب القوت ان
المواويل من جلة البدع بمعنى الاستكثار من استعمالها بحيث اعتادوا الاكل عليها فهذا هو البدع لان
المواويل لم تكن موجودة يستعملها الناس في بعض الاحيان وأما المناخل فانها جعلت لخل الدقيق

وقال عمر رضي الله عنه
ما كنا نعرف الاشنان في
عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وإنما كانت
مناديلنا بواطن أرجلنا
كنا إذا أكلنا الغمر مسحينها
هم او يقال أول ما ظهر من
البدع بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم أربع
المناخل والاشنان والمواويل
والشبع

وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته وأصحابه كانوا يأكلون خبز الشعير مع ما في دقيقه من الخالة وغيرها وفي هذا ترك للتسكف والاعتناء بشأن النعم فانه لا يعتنى به إلا أهل الحفاقة والغفلة والبطالة وعند الترمذي من حديث أنس ما رأى النبي صلى الله عليه وسلم من خبز من حين ابتعثه الله حتى قبضه قال ابن حجر المكي قال بعض المحققين أطلقه آخر عمره قبل البعثة لكونه صلى الله عليه وسلم كان يسافر في تلك المدة إلى الشام تاجرا وكانت الشام اذذاك مع الروم والحبز النقي عندهم كثير وكذا المناخل وغيرها من آلات الترفه ولا ريب انه رأى ذلك عندهم وأما بعد البعثة فلم يكن إلا بكفة والطائف والمدينة ووصل تبوك من أطراف الشام لكن لم يفتحها ولا طالت اقامته بها اهـ والشعب بكسر ففتح الامتلاء الحاصل من الطعام يقال شعب شعبا والشعب بكسر فسكون اسم لما يشعب به من خبز ولحم وعده من جملة البدع لكونه من أوصاف المترفين والسلف الصالح لم يكونوا يأكلون الا عند الاضطرار واذا أكلوا لم يشبعوا وفي القوت وكان أبو محمد سهل يقول اجتمع الخير كله في هذه الاربع الخصال وبها صار الابدال ابدالا لخاص البطون والصمت واعتزال الخلق وسهر الليل ثم قال وفي الشعب قسوة القلب وظلمته وفي ذلك قوة صفات النفس وانتشار حظوظها وفي قوتها ونشاطها ضعف الايمان ونجود أنواره وفي ضعف النفس ونجود طبعها قوة الايمان واتساع شعاع أنوار اليقين وفي ذلك قرب العبد من القريب ومجالسة الحبيب وفي الشعب مفتاح الرغبة في الدنيا وقال بعض الصحابة رضى الله عنهم أول بدعة حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشعب ان القوم لما شيعت بطونهم جمعت بهم شهورهم وروى عن عائشة رضى الله عنها قالت كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوعون من غير عوز أى مختارون لذلك وقال ابن عمر ما شيعت منذ قتل عثمان رضى الله تعالى عنه وقال هذا في زمن الحجاج اهـ فكانت عنايتهم بنظافة الباطن أشد ولا يبالون بخراب الظاهر في الماء وكل والملبس والمشرى وغيرها (حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل) والنعل ما وقبت به القدم عن الارض وفي حكمه الخف والمداوس وبسبب أفضلية الصلاة في النعال لانها أقرب إلى التواضع والمسكنة وأبعد من الترفه (اذ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في الصلاة وأخبره جبريل) عليه السلام (ان بها نجاسة) أى بأحدهما وفي نسخة نعله في صلاته وفي نسخة اذا أخبره جبريل أن عليه نجاسة (ونخلع الناس نعالهم) وهم في الصلاة (قال صلى الله عليه وسلم) لما رأى ذلك منهم (لم تخلعتم نعالكم) كما نكروا عليهم في فعلهم ذلك قال العراقي أخرجه أبو داود والحاكم وصححه من حديث أبي سعيد الخدري اهـ قلت وابن حبان وأبو يعلى واسحق مختصرا كما أشار إليه الحافظ والمعنى انه صلى الله عليه وسلم نزع نعله بعمل قليل وأتم صلاته من غير استئذان ولا إعادة وعلم من هذا انهم كانوا يصلون في نعالهم وفي الحواشي الخبازية على الهداية في الحديث بعد قوله عليه السلام ما لكم تخلعتم نعالكم قالوا رأيناك تخلعت نعلك فخلعنا نعالنا فقال عليه السلام أتاني جبريل فاخبرني ان بها أذى فمن أراد أن يدخل المسجد فليقلب نعليه فان رأى بها أذى فليمسحهما فان الأرض لهما طهور وفي رواية ثم ليصل قلت وهذه الجملة أخرجهما أبو داود والحاكم من حديث أبي هريرة بمعناها وأخرج منها رواية أبي داود اذ أوطئ أحدكم نعله الاذى فان التراب لهما طهور (وقال) ابراهيم بن يزيد (النجى) رحمه الله تعالى (في الذين يخلعون نعالهم) عند دخولهم في الصلاة أو في المساجد للصلاة (وددت) أى أحببت (لو أن محتاجا جاء وأخذ) وفي بعض النسخ جاء اليها وأخذها قال ذلك (منكر) عليهم (خلع النعال) ثم اذا خلع نعليه وقام إلى الصلاة هل يضعهما بين يديه أو في موضع آخر الاقل أحسن أو على يمينه أو شماله مالم يؤذ فبقا أو مالم تكن فيهما نجاسة ظاهرة فتؤذى رانحتها المصلين ومن أقوال العامة النعلين تحت العينين وأما ما ورد في بعض الاخبار اذا ابتلت النعال فسلوا في الرحال فقال ابن الاثير المراد بالنعال هنا جمع نعل وهى الاكمة الصغيرة لا النعال التى تلبس وقد بينت ذلك في شرح القاموس (فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور) الظاهرة وعدم تعمقهم فيها (بل كانوا

فكانت عنايتهم كلها بنظافة الباطن حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في صلاته باخبر جبرائيل عليه السلام له ان بها نجاسة ونخلع الناس نعالهم قال صلى الله عليه وسلم لم تخلعتم نعالكم وقال النجى في الذين يخلعون نعالهم وددت لو أن محتاجا جاء اليها فاخذها منكرا لخلع النعال فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور بل كانوا

يمشون في طين الشوارع حفاة ويجلسون (٣١٠) عليها ويصلون في المساجد على الارض وياكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس

بالدواب وتبول عليه ولا يحترزون من عرق الابل والخييل مع كثرة تمرغها في النجاسات ولم ينقل قط عن أحد منهم سؤال في دقائق النجاسات فهكذا كان تساهلهم فيها وقد انتهت النبوة الاثن الى طائفة يسهون الرعونة نظافة فيقولون هي مبني الدين فاكثروا وقتهم في تزيينهم الظواهر كعمل الماشطة بعروها والباطن خراب مشحون بجمبات الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق ولا يستنكرون ذلك ولا يتجمعون منه ولو اقتصر مقتصر على الاستنجاء بالحجر أو مشى على الارض حافيا أو صلى على الارض أو على بواي المسجد من غير سجادة مفروشة أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من آدم أو نوصاً من آنية تجوز أو رجل غير متكشف أو قاموا عليه القيامة وشددوا عليه النكير وهو بمعنى الانكار (ولقبوه بالقذر) ككتف من قام به القذر رأى الوسخ (وأخرجوه من زمينهم) وأسقطوه من أعينهم ونسبوه الى عدم المعقول وقلة الآداب (واستنكفوا) تنزهوا (عن مؤاكلته) على مؤاندهم (و) عن مخالطته في مجالسهم (فسموا البذاذة) وهي رثالة الهيئة (التي هي من) جلة (الاعيان) فيما أخرجه البخاري في الادب ومسلم في الصحيح والترمذي من حديث أبي امامة الحارثي البذاذة من الاتمان (فذاؤو) سموا (الرعوثة) التي هم فيها (نظافة فانظر) أيها المتأمل في تخالف الاشياء (كيف صار المنكر معروف منكراً) انقلب الاعيان فالتة المستعان (وكيف اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة) وفي نسخة حقيقة (وعلمه) ولم يبق الا اسمه ورسمه وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصراً في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا زمان أصحابه فقال وشددوا أيضاً في الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلها من عرق الجنب ولبس الخائض ومن أبوال ما يؤكل لجه وغسل بسير الدم ونحو ذلك. وكان السلف يرخصون ذلك اه (فان قلت أفنقول ان هذه العادات التي أحدثتها السادة (الصوفية في هياتهم ونظافتهم) في الملابس ومبالغتهم في أمور العبادات بأعداد أو ان مخصوصة للاستنجاء وغير ذلك انها تعد (من المحظورات) المحرمات (والمنكرات فأقول) في الجواب (حاش الله) ويقال حاش فلان بالجر وبالانصب أيضاً كلمة استنبأ تمنع العامل من تناوله يقال عند التزينة (ان أطاق القول فيه) بجملاً (من غير تفصيل)

يميز

اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة مؤلمه فان قلت أفنقول ان هذه العادات التي أحدثها الصوفية في هياتهم ونظافتهم من المحظورات أو المنكرات فأقول حاش الله ان أطلق القول فيه من غير تفصيل

ولكني أقول ان هذا
التنظف والتسكف واعداد
الاولى والاولى واستعمال
غلاف القدم والازار المنقع
به لدفع الغبار وغير ذلك
من هذه الاسباب ان وقع
النظر الى ذاتها على سبيل
التجرد فهي من المباحات
وقد يقرن بها احوال
ونيات تلحقها تارة بالمعروفات
وتارة بالمنكرات فاما كونها
مباحة في نفسها فلا يخفى
ان صاحبها متصرف بها في
ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها
ما يريد اذا لم يكن فيسه
اضاعة واسراف واما
مصرفها منكرات فان يجعل
ذلك أصل الدين ويفسر به
قوله صلى الله عليه وسلم بنى
الدين على النظافة حتى ينكر
به على من يتساهل فيه تساهل
الاولين أو يكون القصد
به تزيين الظاهر للخلق
وتحسين موقع نظرهم فان
ذلك هو الرأى المحذور فيصير
منكرهم الذين الاعتبارين
أما كونه معروفات فبأن يكون
القصد منه الخير دون التزين
وان لا ينكر على من ترك ذلك
ولا يؤخر بسببه الصلاة عن
أوائل الاوقات ولا يشغل به
عن عمل هو أفضل منه أو عن
علم أو غيره فاذا لم يقرن به
شي من ذلك فهو مباح يمكن
ان يجعل قربة بالنية
ولكن لا يتيسر ذلك الا
للباطل الذين لم يشتغلوا
بصرف الاوقات فيه
لاشتغلوا بنوم أو حديث
ففيما لا يعني فيصير شغلهم

غير الصحيح من السقيم (ولكن أقول هذه التسكفات) التي أحدثوها في احوالهم (وهذا التنظف)
والتمتع (واعداد الاولى) أي تهيتها (واحضار الآلات) للاستنجاء والوضوء والغسل وغيرها
(واستعمال غلاف القدم) من جلد أو صوف (و) استعمال (الازار) وهي الطرحة البيضاء أو على
أي لون كان من مصبوغ بطين أو غيره (المتنقع به) أي جعله كالقناع على الوجه وقد عقد الترمذي في
الشمائل بابا فيما جاء في تنقع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأورد فيه حديث كان عليه السلام يكتر من
القناع وهي الخرقة تجعل على الرأس لتقي نحو العمامة عما بها من الدهن وقيل المتنقع أعم من ذلك ويؤيده
حديث آتينا به صلى الله عليه وسلم بيت أبي بكر رضي الله عنه للهجرة في القابلة متنقعا بثوبه أي متنغيا به
فوق العمامة لانتحتها هذا هو الظاهر وهو أعم من أن يكون ذلك المتنقع (لدفع الغبار) أو لحفظ النظر من
الوقوع عينا وشمالاته لا يلبق (وغير ذلك من هذه الاسباب) مما لهم فيها من الهيات وخلاصة القول
فيه انه (ان وقع النظر الى ذاتها على سبيل التجرد) من غير التفات الى عوارضها (فهى من المباحات)
الشرعية (وقد يقرن بها احوال) حسنة (ونيات) صالحة (تلحقها تارة بالمعروفات) وذلك اذا صلح
القصد (وتارة بالمنكرات) اذا فسد القصد (فاما كونها مباحة في نفسها) شرعا (فلا يخفى) على المتأمل
(انه متصرف بها في ماله وبدنه وثيابه فليفعل بها ما يريد) لاجرا عليه (اذا لم يكن فيه اضاعة واسراف)
وتبذيرا ما حينئذ فيحرم عليه لانه ورد النهى عن ذلك وذكر ابن حجر المصنف في شرح الشمائل ان بذاة
الهيئة وراثته الملبس من سيرة السلف الماضين واختاره جماعة من متأخري الصوفية فاهم في ذلك زكي
معروف وصبيغة مشهورة وذلك لانهم لما رأوا أهل الدنيا يتفاخرون بالزينة والملابس أظهر والهم وراثته
ملابسهم حقارة ما حقره الحق تعالى مما عظمه الغافلون والآن فقد قست القلوب ونسى ذلك المعنى فاتخذ
الغافلون وراثته الهيئة حيلة على جلب الدنيا فانعكس الامر فصارت مخالفتهم في ذلك لله متبعا للسلف والجملة
فأهل الله تعالى ونحوه لا يقصدون في هياتهم الا وجه الله سبحانه وتعالى بالمصالح الشرعية مما أتى في
روعهم من الالهامات والاشارات فلا ينبغي الانكار عليهم فيها (و) أما تصييرها منكرا (أي جعلها في
حد المنكرات) فبأن يجعل ذلك أصل الدين ومبناه (ويفسر) عليه (قوله صلى الله عليه وسلم بنى الدين
على النظافة) وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله نظيف يحب النظافة (حتى ينكر به على من تساهل
فيه) أو يقصر مثل (تساهل الاولين) من السلف الصالحين (و) مما يصير منكرا (أن يكون القصد
به) أي بجموع تلك الهيات (تزيين الظاهر للخلق) ليحبوه (وتحسين موقع نظرهم) عليه (فان ذلك)
الفعل (هو الرأى المحذور) أي الممنوع منه وهو الشرك الخفي (فيصير منكرهم الذين الاعتبارين) وقد
يفضى ذلك الى صفات أخرى ذميمة لاجلها يصير منكر الاحمال (اما كونه معروفات فبأن يكون القصد فيه
الخير دون التزين) للخلق والمراد بقصد الخير هو ما رواه أصحاب السنن الاربعة ان الله يحب أن يرى أثر
نعمته على عبده أي لانبائه عن كمال الباطن وهو الشكر على النعمة (وأن لا ينكر على من ترك ذلك)
فانه مما يدل على جهله بحال السلف وترفعه على المسلمين (و) أن (لا يؤخر بسببه الصلاة) مع الاثمة في
الجماعات (عن أوائل الاوقات) اذ هي رضوان الله الاكبر وذلك بأن يشتغل به فلا يمكنه الحقوق مع الجماعة
في أول الوقت (و) أن (لا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه) وأولى بالاشتغال به (أو عن علم) وفي بعض
النسخ أو عن تربية علم أي بالتعلم والتعليم والمطالعة والمذاكرة والتصدى لتأليف ما هو النافع (أو
غيره) من أعمال البر وهي كثيرة (فان) وفي بعض النسخ فاذا (لم يقرن به شيء من ذلك) الذي ذكر
(فهو مباح) شرعى بل (يمكن أن يجعل قربة) الى الله تعالى (بالنية) الصالحة (ولكن لا يتيسر ذلك)
غالبا (الالباطل) عن الاوراد الشرعية (الذين ان لم يشتغلوا بصرف الاوقات اليه لا يشتغلوا) لاجل
(بنوم) أو سعى فيما لا يحل شرعا (أو حديث فيما لا يعني) ولا يهتم به أو جمعة من لا يعني (فيصير شغلهم)

به أولى لأن الاشتغال بالطهارات (٣١٢) يجدد ذكر الله تعالى وذكر العبادات فلا بأس به إذا لم يخرج إلى منكر أو اسراف وأما أهل العلم

أى هؤلاء البطالين (به أولى) وأفضل (لأن التشاغل بالطهارات) والفتن فيها (يجدد ذكر الله عز وجل) في
الجملة (و) أيضا يجدد (ذكر العبادات) فإنه مامن طهارة الاوراع فيها شأن العبادة التي تقع بعدها كصلاة
قراءة أو قرآن أو سماع حديث وغير ذلك (فلا بأس به) لهؤلاء (إذا لم يخرج عن حد) الاعتدال والاعرف
(إلى منكر) شرعى أو عرفى (أو اسراف) أو تبذير أو ترتب مفسدة (وأما أهل العلم) الذين يرتاضون
في تحصيل العلم تعلم وتعلما وبذلا لاهله وتأليفه (و) أما أهل (العمل) فهم المشتغلون بالذكر والمراقبة
والحفاظة على العبادات (فلا ينبغي أن يصرف من أوقاتهم إليه الا قدر الحاجة) إليه (والزيادة عليه في
حقهم منكر وتضييع العمر الذى هو أنفس الجواهر) وأغلاها (وأعزها في حق من قدر على الانتفاع
به) وحفاظة العمر عندهم كناية عن محافظته الاوقات بحفظ الانفاس عن خطور خيال السوى عليها وهو
من أهم المهمات وأكدر الواجبات (ولا تعجب من ذلك فان حسنات الارباب سيأتى المقر بين) قال الحافظ
السخاوى فى المقاصد هو من كلام ابي سعيد الخراز روى ابن عساكر في ترجمته مرفوعا (فلا ينبغي للبطال
أن يترك النظافة) الظاهر به (و) ينكر على (طائفة المتصوفة) في تجملهم في هياكلهم بالمرقعات النفيسة
(وزعم انه) في بذاته وورثاته طمارة (يتشبه بالصباغة) رضوان الله عليهم وبالسلف الماضين من التابعين
وهذا بعيد جدا (إذا تشبه بهم في أن لا يتفرغ له بما) وفي نسخة لما (هو أهم منه كما قيل لداود) بن نصير
(الطائي) ابن سليمان المتوفى سنة ١٦٠ حين رآه رجل ولحيته متشعبة (لو سرح لحيتك) وفي بعض
النسخ لم لا تسرح لحيتك (قال) وفي نسخة فقال (انى اذا فارغ) أى بطل (فلماذا لا أرى للعالم) المشتغل
بعلمه تعلم وتعلما (ولا للعامل) بعلمه (أن يضيع وقته) النفس (في غسل الثياب) بنفسه (احترارا من
أن يلبس الثياب المقصورة) التى قصرها القصار (توهما بالقصار تقصيره في) قصرها (والغسل) لها
وهذه وسوسة كبيرة اعترت بعض العلماء الصالحين ولقد أدركت بعض مشايخي لم يكن يلبس من هذه
الثياب التى تعمل من الصوف وتصبغ ألوانا وتجلب من الروم حتى يغسلها في البحر ثلاث مرات توهما
منه انها من شغل النصارى وان أياهم متنجسة وان تلك الاصباغ لا تسلم من مخالطتها بالنجاسات فهذا
وامثال ذلك وساوس وتزغات أبحار الله منها وقد ذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل ان من البدع
الذمومة غسل الثوب الجديد قبل لبسه (فقد كانوا في العصر الاول يصلون في الفراء) أى الجلود
(المذبوغة) من غير أن يسألوا من دبغها وكيف دبغها وبأى شئ دبغها وهل خالطها النجاسة في أيام دبغها
أم لا (وكم من الفرق بين) الفراء (المذبوغة) بين الثياب (المقصورة) وفي نسخة بين المذبوغة والمقصورة
(في الطهارة والنجاسة بل كانوا) انما (يحتنبون النجاسة اذا شاهدوها) بأبصارهم (ولا يدققون نظرهم
في استنباط الاحتمالات الدقيقة) والوجه المختلف (بل كانوا يتأملون في دقائق) مسائل (الرياء والظلم)
أى الشرك الخفى (حتى قال) الامام أبو عبد الله (سفيان) بن سعيد (الثوري) رحمه الله تعالى (لرفيق
له كان عشى معه) في زقاق من أزقة الكوفة (فنظر الى باب دار مرفوع) البناء (معصوم) بالناس
(لا تفعل ذلك) أى لا تنظر الى هذا فقال له هل فيه من بأس قال نعم (فان الناس لو لم ينظروا اليه) على
سبيل التفرج (لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عمارته وورعته ونقشه وتحسينه (فالنظر
اليه معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أى يهينون (جوامع الهمم)
بكسر الجيم ما يستبقى منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حفظ الباطن والظاهر (لا في احتمال
النجاسات) ودقائرها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلا (عاميا) أى من عامة الناس الذى ليس له اشتغال
بالعلم ولا بالعمل وانما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب)
بنفسه حاله كونه (محتاطا) في طهارته ونظافته (فهو أفضل له) وأحسن (فانه بالاضافة) أى بالنسبة

والعمل فلا ينبغي ان يصرفوا
من أوقاتهم اليه الا قدر
الحاجة فالزيادة عليه منكر
في حقهم وتضييع العمر
الذى هو أنفس الجواهر
وأعزها في حق من قدر على
الانتفاع به ولا يتعجب من
ذلك فان حسنات الارباب
سيأتى المقر بين ولا ينبغي
للبطل ان يترك النظافة
وينكر على المتصوفة وزعم
انه يتشبه بالصباغة اذا تشبه
بهم في أن لا يتفرغ الا لما
هو أهم منه كما قيل لداود
الطائي لم لا تسرح لحيتك
قال انى اذا فارغ فلماذا
لا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا
للعامل ان يضيع وقته في
غسل الثياب احترارا من
ان يلبس الثياب المقصورة
وتوهما بالقصار تقصيرها في
الغسل فقد كانوا في العصر
الاول يصلون في الفراء
المذبوغة ولم يعلم منهم من
فرق بين المقصورة والمذبوغة
في الطهارة والنجاسة بل
كانوا يحتنبون النجاسة اذا
شاهدوها ولا يدققون
نظرهم في استنباط
الاحتمالات الدقيقة بل
كانوا يتأملون في دقائق
الرياء والظلم حتى قال سفيان
الثوري لرفيق له كان
عشى معه فنظر الى باب دار
مرفوع معصوم ولا تفعل
ذلك فان الناس لو لم ينظروا

اليه لكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف فالنظر اليه معين له على الاسراف فكانوا يعدون جوامع الهمم
الذين لا يستنباط مثل هذه الدقائق لافى احتمالات النجاسة فلو وجد العالم عاميا يتعاطى له غسل الثياب تحت طائفه أفضل فانه بالاضافة

الى التساهل خبر وذلك العامى مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح في نفسه) لامواخذة عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصي) والمناهى والملاهى (في تلك الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشتغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته في المتاعب يصعب عليه التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو العامل (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيرا وبركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز بزرجهما الله تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية فن ثبتت نيته ثم عون الله له ومن قصرت عنه نيته قصر عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطع به بالطاعة قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محمولا عليه) وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله (سلامته من الوقوع فيما لا يعنى) فيتوفر الخير من الجوانب (أى من الجانبين وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجح) وليتفطن بهذا المثال (الذى أوردناه) (لنظائره من) سائر (الاعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض) على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قبيلا في الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية والاخلاص وقد يكون فضيل عمل على آخر وجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في أول المدخل ما يشفى به الغليل وتبلغ به الصدور (فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر) وآثاته التي هي كل ذرة منها رخيصة بألف ذرة (بصرفها الى الأفضل) فلا فضل (أهم من التدقيق في) متعلقات (أموال الدنيا بخذا فيرها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أنا في هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفي نسخة لا (نتكلم الا في المرتبة الرابعة) وهي الاولى بالنسبة الى سياقه الاول (وهي نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث (لأننا في الشطر الاول من الكتاب لا نتعرض قصدا للظاهر) وهي الطهارة الجسمانية وأما المراتب الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها في مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان في سباقاته لوجدها دالة عليها (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثوبا وهو النجس الحقيقي (وطهارة عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمي من الاصغر والكبر ووقع للمصنف في الوجيز تقديم الحدث على الخبث وهكذا هو في كتب مذهبننا وعبارة الوجيز المظهر للحدث والخبث وقال الرافعي في شرحه الخبث مرقوم في النسخ برقم أبى حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة بالماء في الحدث اجاعا لكنه في الخبث مختلف فيه بيننا وبينهم اه ورجا يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني في شرح المحرر الحدث لفظا مشتركا بين الحدث الاكبر والحدث الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم لغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اه وقال الشافعي في شرح النقاية الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما يتنظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفي الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم إقامة الصلاة وهو الاصح وبالأول أخذ الامام السرخسي في الاصل وفي المحيط سبب وجوبه انما هو ارادة الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستحداد) هو استعمال الحديد أى الموصى كشعر العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختان) هو قطع القلفة (وغیره) مما يجري مجراه (القسم الاول في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمر ثلاثة (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهي النجاسات (والمزال به) كالماء مثلافانه تزال به بالمزال والمزال به

الى التساهل خبر وذلك العامى مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح في نفسه) لامواخذة عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصي) والمناهى والملاهى (في تلك الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشتغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته في المتاعب يصعب عليه التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو العامل (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيرا وبركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز بزرجهما الله تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية فن ثبتت نيته ثم عون الله له ومن قصرت عنه نيته قصر عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطع به بالطاعة قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محمولا عليه) وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله (سلامته من الوقوع فيما لا يعنى) فيتوفر الخير من الجوانب (أى من الجانبين وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجح) وليتفطن بهذا المثال (الذى أوردناه) (لنظائره من) سائر (الاعمال وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض) على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قبيلا في الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية والاخلاص وقد يكون فضيل عمل على آخر وجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في أول المدخل ما يشفى به الغليل وتبلغ به الصدور (فتدقيق الحساب في حفظ لحظات العمر) وآثاته التي هي كل ذرة منها رخيصة بألف ذرة (بصرفها الى الأفضل) فلا فضل (أهم من التدقيق في) متعلقات (أموال الدنيا بخذا فيرها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أنا في هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفي نسخة لا (نتكلم الا في المرتبة الرابعة) وهي الاولى بالنسبة الى سياقه الاول (وهي نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث (لأننا في الشطر الاول من الكتاب لا نتعرض قصدا للظاهر) وهي الطهارة الجسمانية وأما المراتب الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها في مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان في سباقاته لوجدها دالة عليها (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثوبا وهو النجس الحقيقي (وطهارة عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمي من الاصغر والكبر ووقع للمصنف في الوجيز تقديم الحدث على الخبث وهكذا هو في كتب مذهبننا وعبارة الوجيز المظهر للحدث والخبث وقال الرافعي في شرحه الخبث مرقوم في النسخ برقم أبى حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة بالماء في الحدث اجاعا لكنه في الخبث مختلف فيه بيننا وبينهم اه ورجا يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني في شرح المحرر الحدث لفظا مشتركا بين الحدث الاكبر والحدث الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم لغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اه وقال الشافعي في شرح النقاية الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما يتنظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفي الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم إقامة الصلاة وهو الاصح وبالأول أخذ الامام السرخسي في الاصل وفي المحيط سبب وجوبه انما هو ارادة الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهي التي تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستحداد) هو استعمال الحديد أى الموصى كشعر العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختان) هو قطع القلفة (وغیره) مما يجري مجراه (القسم الاول في طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمر ثلاثة (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهي النجاسات (والمزال به) كالماء مثلافانه تزال به بالمزال والمزال به

النجاسات (والإزالة) أي بيان كيفيةها وقد ذكر المصنف في هذا القسم في ثلاثة أطراف (الطرف الأول في المزال) أي في بيان ما زال ماهو فقال (هي النجاسات) ومنهم من فسرهما بالقذارات والصحيح أن القذر أعم من النجس (والأعيان) وهي ماله قيام بذاته بأن يحتجز بنفسه غير تابع تحبزه تحيز شيء آخر (جادات) وهي التي لا روح فيها (وحوانات) ذوات أرواح (وأجزاء حيوانات) مما ينطصل عنها بالجزر والقطع وغير ذلك وهذا التقسيم تبع فيه شيخه امام الحرم من حيث قسم الأعيان إلى جاد وحيوان (أما الجادات فطاهرة كلها) لأنها مخلوقة لمنافع العباد وإنما يحصل الانتفاع أو يكمل بالطهارة ولا يستثنى من هذا الأصل من الجادات (الأنجس وكل مشتمد مسكر) أي ما يسكر من الانبذة اما الخمر فلو جهن أحدهما أنها محرمة التناول للاحترام وضرر ظاهر والناس مشغوفون بها فينبغي أن تكون محكوما بنجاستها تأكيذا للزجر والثاني أن الله تعالى سماها رجسا وهو النجس وأما الانبذة المسكرة فأنها ملحقة بها في التحريم فكذا النجاسة هذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فإن الخمر عنده هي التي من ماء العنب إذا غلي واشتد ووافقها الصاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا لأن الاسم يثبت به وكذا المعنى المحرم وهو كونه مسكرا وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف الخمر بعد الاشتداد فقال وقذف بالزبد قال لأن الغليان بذاته الشدة وكما لها بقذف الزبد وسكرته أذبه يتميز الصافي عن الكدر وأحكام الشرع قطعية فيناط بالنهاية كالحسد وكفار المستحل وأحكامه أنه حرام قليله وكثيره وقوله وكل مشتمد مسكر أي فإن حكمه حكم الخمر كالباذق والنصف والمثلث والجمهوري والنيبذ فالباذق هو المطبوخ أدنى طبخة والنصف مذهب ثلثاه وبقي ثلثه حكمهما واحد في الاشتداد والمثلث ماء العنب طبخ حتى بقي ثلثه فإذا اشتد حل عند محمد وحرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف والجمهوري ماء العنب صب عليه الماء وقد طبخ حتى بقي ثلثاه وحكمه ملحق بالباذق وحرمه الخمر عينية ونجاستها غليظة لأنها ثبتت بالدليل القطعي وأما حرمة الطلاء والسكر ونقيع الزبيب فأنها دون حرمة الخمر لأنها اجتهدية ولا يكفر مستحلوها وانما يضل ونجاستها خفيفة في رواية وغليظة في أخرى وذكر يحيى العيني من الشافعية في البيان وجهها ضعيف أن النيبذ طاهر لا يختلف العلماء فيه بخلاف الخمر وفي شرح الوجيز ذكرها وجهها في أن بواطن حبات العنقود مع استحالتها خجرا لا يحكم بنجاستها تشبيها بما في باطن حيوان وهذا يناقض إطلاق القول بالنجاسة قال الرافعي وأعلم أن المصنف لا يريد بالجناد في هذا التقسيم مطلقا ملاحية فيه بل ومالم يكن حيوانا من قبل ولا جزءا من حيوان ولا خارجا منه والاندخل في الجادات الميتات وأجزاء الحيوانات وما ينطصل عن باطن الحيوان وحينئذ لا ينتظم أصل الاستثناء على الخمر والنيبذ فتأمل * (تنبيه) قال صاحب المختار النجاسة غليظة وخفيفة قال الشارح في الموضع يعني إذا ورد نص في نجاسة شيء ونص آخر في طهارته يرجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص بوثق في تخفيف نجاسته وإذا لم يعارضه نص تكون نجاسته غليظة وهذا هو الحكم عند أبي حنيفة مثال المخففة بول ما يؤكل لحمه فان قوله صلى الله عليه وسلم استنزها البول يدل على نجاسته وحديث العرينين يدل على طهارته وقال وإذا اختلف العلماء في نجاسة شيء وطهارته تكون مخففة وإذا اتفقوا على نجاسة شيء تكون مغلظة وفائدة الخلاف تظهر في الزوث عند أبي حنيفة مغلظة لما روى أنه صلى الله عليه وسلم ألقى الزوث وقال أنها ركس أي نجس ولم يعارضه نص آخر وعندهما مخففة للاختلاف فان ماله كرجاه الله تعالى يرى طهارته لعموم البلوى بخلاف بوله فانه نجس نجاسة مغلظة إذ لا ضرورة فيه فان الأرض تنشفه وسيأتي الكلام عليه قريبا (والحيوانات طاهرة كلها) ولا يستثنى منها (الاثلاثة) أحدها (الكب) لقوله عليه السلام انها ليست بنجسة يعني الهرة ووجه الاستدلال منه مشهور ولأن سوره نجس بدليل ورود الأمر بالاراقة في خبر الولوغ ونجاسة السور تدل على نجاسة الغم وإذا كان فيه نجسا كانت سائر أعضائه نجسة لأن فيه أطيب من غيره ويقال انه أطيب الحيوان نكهة لكثرة ما يلهث

(والإزالة)

* (الطرف الأول في المزال)

وهي النجاسة والأعيان
ثلاثة جادات وحيوانات
وأجزاء حيوانات أما
الجادات فطاهرة كلها إلا
الخمر وكل منبذ مسكر
والحيوانات طاهرة كلها
إلا الكب

(و) الثاني (الخنزير) وهو أسوأ أحوال من الكبش فهو أولى بأن يكون نجسا من الكبش قاله الرافعي واستدل
 أمثنا على نجاسته بقوله تعالى ولحم خنزير فانه رجس والضمير للمضاف اليه لقوله فان قلت المضاف اليه غير
 المقصود فلا يعود الضمير عليه نحو رأيت ابن زيد وكلته قلت عود الضمير الى المضاف اليه شائع من غير
 تكثير نحو قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون فان قيل الضمير عائد الى جميع ما ذكر من الميتة
 والدم المسفوح ولحم الخنزير برأيه بأنه أبعد من عوده الى اللحم وأما عين الكبش فانه ليس بنجس عند
 أبي حنيفة ومالك قال صاحب الهداية لانه ينتفع به حراسة واصطفايا قال الاكمل اختلفت الروايات في
 كون الكبش نجس العين فمنهم من ذهب الى ذلك قال شمس الأئمة في مبسوطه والصحيح من المذهب عندنا
 أن عين الكبش نجس اليه يشير محمد في الكبش في قوله وليس الميت بنجس من الكبش والخنزير وقال
 الرافعي في شرح الوجيز ان الكبش والخنزير طاهران عند مالك وبغسل من ولوغهما تعبدا (والثالث ما تولد
 منهما) أي من أحدهما أي الكبش والخنزير فانه نجس أيضا بناء على نجاستهما وقال الولي العراقي في
 شرح البهجة ويندرج تحت الفرع المتولد بينهما أو بين أحدهما وبين حيوان آخر (فاذا ماتت) أي
 الحيوانات (فكلها نجسة الا خمسة الآدمي) لكرامته (والسمل والجراد ودود التفاح) وعبر المصنف في
 الوجيز بدود الطعام وغيره بدود الخلل وفي كتب أصحابنا بدود الجبن وكل ذلك من باب واحد قال الرافعي
 في شرح الوجيز الاصل في الميتات النجاسة قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وبوتحرير
 ما ليس بمحرم وما فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته وتستثنى منه أنواع أحدها السمل والجراد قال صلى الله
 عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان الحديث ولو كانا نجسين لكانا محرمين الثاني الآدمي وفي نجاسته
 بالموت قولان أحدهما انه نجس بالموت لانه حيوان طاهر في الحياة غير ما كثر بعد الموت فيكون نجسا
 كغيره والثاني وهو الاصح انه لا ينجس لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقضيت التكريم أن لا يحكم بنجاسته
 ولانه لو نجس بالموت لكان نجس العين كسائر الميتات ولو كان كذلك لما أمر بغسله كسائر الاعيان النجسة
 روى هذا الاستدلال عن ابن مريج قال أبو اسحق عليه لو كان طاهرا لما أمر بغسله كسائر الاعيان الطاهرة
 أجاوب عنه بان قالوا غسل نجس العين غير معهود وأما غسل الطاهر معهود في حق الجنب والمحدث على
 أن الغرض منه تكريمه وإزالة الاوساخ عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله ينجس بالموت وبطهر بالغسل وهو
 خلاف القولين جميعا اهـ (وفي معناه) أي دود التفاح (كل ما يستحيل اليه الاطعمة وكل ما ليس له نفس)
 بفتح فسكون (سائلة) أي جارية والمراد بالنفس هنا الدم وهو من جملة معانيه كما أوضحته في شرح
 القاموس (كالباب والخنفساء) أما الذباب بالضم معروف وجعه أذبه وذبان وأما الخنفساء ففعل من
 الحشرات معروفة وضم الفاء أكثر من فتحها وهي ممدودة فيهما وتقع على الذكور والانثى وبعض العرب
 يقول في الذكور خنفس كجندب بالفتح ولا يمتنع الضم فانه القياس وبنو أسد يقولون خنفس في الخنفساء
 كما أنهم جعلوا الهاء عوضا من الالف والجس خنافس كذا في المصباح (وغيرهما) كالنملة وجار قبان
 والبق والزنبور والعقرب كذا في شرح المحرر وقال صاحب الهداية والزنابير قال الشارح وانما جمعها
 لكثرة أنواعها قال الرافعي في شرح الوجيز ايراد المصنف دود الطعام وحده يشعر بتغييره حكمه لحكم
 ما ليس له نفس سائلة اشعارا بيننا وليس كذلك بل من قال بنجاسة ما ليس له نفس سائلة صرح بأنه لا فرق
 بين ما يتولد من الطعام كدود الخلل والتفاح وغيرهما وبين ما لا يتولد منه كالذباب والخنفساء وقالوا
 ينجس السمل لكن لا ينجس الطعام الذي يموت فيه ومن قال لا ينجس ما ليس له نفس سائلة بالموت فلا يشك
 انه يقول به في دود الطعام بطريق الاولى فاذا قوله وكذا دود الطعام طاهر على الصحيح اختيار الطريقة
 القفال اهـ ثم قال المصنف (ولا ينجس الماء بوقوع شيء منه فيه) قال الرافعي الحيوانات التي ليست لها
 لها نفس سائلة هل تنجس الماء اذا ماتت فيه اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه أحدهما نعم لانها

والخنزير وما تولد منهما
 أو من أحدهما فاذا ماتت
 فكلها نجسة الا خمسة الآدمي
 والسمل والجراد ودود التفاح
 وفي معناه كل ما يستحيل
 من الاطعمة وكل ما ليس
 له نفس سائلة كالذباب
 والخنفساء وغيرهما فلا
 ينجس الماء بوقوع شيء
 منه فيه

ميتة فتكون نجاسة كسائر النجاسات والثاني وهو الاصح لا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سقط الذباب في اناة
 أحدكم فامقلوه فان في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء وقد يفضي المقل الى الموت سيما اذا كان الطعام
 حارا فلو نجس الماء لمأمر به وعن سلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل طعام وشراب وقعت
 فيه ذبابة ليس لها دم فهو الحلال أكله وشربه والوضوء منه ولأن الاحتراز عنه مما يعسر وهذا الخلاف
 في غير ما نشؤه في الماء وأما ما نشؤه في الماء وليس له نفس سائلة فلا ينجس الماء بخلاف فلو طرح فيه
 من خارج عاد الخلاف فان قلنا انها تنجس الماء فلا شك في نجاستها وان قلنا انها لا تنجس فهل هي نجاسة
 في نفسها قال الاكثرون نعم كسائر الميتات وهو ظاهر المذهب وقال القفال لان هذه الحيوانات
 لا تستحيل بالموت لان الاستحالة انما تأتي من قبل انحصار الدم واحتباسه بالموت في العروق واستحالة
 وتغيره وهذه الحيوانات لادم فيها وما فيها من الرطوبة كرتوبة النبات واذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه
 الحيوانات على ظاهر المذهب غير مستثناة من الميتات وانما الاستثناء على قول القفال اه وقال الاصفهاني
 في شرح المحرر هذه الحيوانات اذا وقعت في ماء قليل أو مائع أو طعام لا ينجس في أصح القولين وهو
 الجديد ومذهب أبي حنيفة لتعذر الاحتراز عنه خصوصا في فصل الصيف لعموم البلوى والقول الثاني
 انه ينجس هو القياس لان نجاستها كسائر النجاسات وأمره صلى الله عليه وسلم بغمس الذباب وطرحه
 ليس بموجب مطلقا غاية الاحتمال في بعض الاحوال وانما أمرهم بذلك قطعاهم عن عادتهم لانهم كانوا
 يستقذرون طعاما يقع فيه الذباب وقوله أي صاحب المحرر ويستثنى مما ذكر ميتة ليس لها نفس سائلة
 صريح بنجاستها وهو المختار عند المحققين من الفريقين ولا تنفك الى قول من قال ان علة النجاسة في
 الميتة احتباس الدم المعفن في الباطن اه قلت وعال أصحابنا فيها ليس له دم سائل كالبق والذباب والعقرب
 بما تقدم من تعليل الرافعي بحديث مقل الذباب ولولا أن موته لا بأس به لم يأمر صلى الله عليه وسلم بغمسه
 الذي هو في العادة سبب لموته قال ابن المنذر ولا أعلم في ذلك خلافا لما كان أحد قول الشافعي كذا في
 شرح النقاية ثم ان في سياق المصنف تبينها على انه لا فرق بين القليل والكثير وبين ما يعر وقوعه
 كالذباب أو نادرا كالعقرب قال الاصفهاني وهذا اذا لم يتغير الماء منها فاذا تغير ففيه وجهان أحدهما
 الحكم بالنجاسة وهو القياس والثاني لا قياسا على ما تغير بالسهمك ورأيت بخط الامام النووي في حاشية
 شرح الوجيز ما نصه قلت ولو كثرت الميتة التي لا نفس لها سائلة فغيرت الماء أو المائع وقلنا لا نجسه من
 غير تغير فوجهان مشهوران الاصح نجسه لانه متغير بالنجاسة والثاني لا ينجسه ويكون الماء طاهرا
 غير مطهر كالتغير بالزعفران وقال امام الحرمين هو كالتغير بورق الشجر والله أعلم اه ثم رأيت هذا
 السياق بعينه في الروضة (وأما أجزاء الحيوانات) المنفصلة منها (فقسمان أحدهما ما) بيان أي (يقطع
 منه وحكمه حكم الميت) لما روى عنه صلى الله عليه وسلم ما أبين من حي فهو ميت أخرجه الحاكم من حديث
 أبي سعيد بلفظ ما قطع وأخرجه الدارمي وأحمد وأبو داود والترمذي من حديث أبي واقد الليثي بلفظ
 ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وأخرجه ابن ماجه والطبراني وابن عدى من حديث تميم الدارمي
 بلفظ ما أخذ من البهيمة وهي حية فهو ميتة وقد ظهر منه أن الاصل فيما يمان من الحي النجاسة (و) يستثنى
 عنه (الشعر) فانه طاهر (لا ينجس بالجز) للحاجة اليه في الملابس قال الرافعي وفي معنى الشعر الريش
 والصوف والوبر وقد قيل في قوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أنانا ومتاعا الى حين أن المراد
 الى حين فنائها هذا فيما يبان بطريق الجز وفي التنف والتناثر وجهان والاصح إلحاقهما بالجز ثم قال
 واعلم أن ظاهر قوله فكل ما أبين من حي فهو ميت الا الشعور المنتفع بها لا يمكن العمل به لافي طرف
 المستثنى ولا في طرف المستثنى منه أما المستثنى فلانه يتناول جملة الشعور بالجز ورة والطهارة بخصوصة
 بشعور المأكول وأيضا فانه يتناول الشعر المبان على العضو المبان من الحيوان وانه نجس في أصح

وأما أجزاء الحيوانات
 فقسمان أحدهما ما يقطع
 منه وحكمه حكم الميت
 والشعر لا ينجس بالجز
 والموت

الوجهين وأما المستثنى منه فلأنه يدخل فيه العضو المبين من السمك والآدمي والجراد ومشيخة الآدمي وهذه الأشياء طاهرة على المذهب الصحيح ولذلك يدخل فيه شعور الآدمي فإنه غير منقطع به حتى يدخل في المستثنى وإذا لم يتناول الاستثناء بقي داخل في المستثنى منه ومع ذلك فهو طاهر فظهر تعذر العمل بالظاهر ووقوع الحاجة إلى التأويل ومما ينبغي أن ينتبه له معرفة أن تفصيل الشعور بالمبانة وتقسيمها إلى طاهر ونجس مبني على ظاهر المذهب في نجاسة الشعور بالمبانة فإن قلنا لا نجس بالموت فلا نجس أيضا بالمبانة بحال والله أعلم (والعظم نجس بالموت) لكونه مما تحلله الحياة وهو قول مالك والشافعي وأحمد وقال أبو حنيفة لا نجس وهي رواية ابن وهب عن مالك (الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه) أي الحيوان وهي أيضا قسمان أشار إلى القسم الأول بقوله (فكل ما ليس مستحيلا ولا له مقر) أي ليس له اجتماع واستحالة في الباطن وإنما يرشح رشحا (فهو طاهر) إن كان من حيوان طاهر فإن حكمه حكم الحيوان المترشح منه إن كان نجسا فنجس وإن كان طاهرا فطاهر (كالدمع والعرق واللعاب والمخاط) أما الدمع فما يسيل من العين عند الغم أو السرور أو البعد والعرق ما يتغلب من الجسد عند الحر أو العمل الشديد واللعاب ما يسيل من فم الإنسان بقطرة ونوما من غلبة الرطوبات البلغمية أو من حركة دود القرع والمخاط ما يسيل من الأنف وهو حامد فإن كان رقيقا فهو ذين واستدلوا على طهارة العرق بأنه صلى الله عليه وسلم ركب فرسا عربا لا بي طلحة فركضه ولم يتحرز عن العرق قال الرافي والتعرض للترشح إنما وقع لان الغالب فيه الخروج على هيئة الترشح لأنه من خواصه أو ان الطهارة منوط به ألا ترى أن الدم والصدية قد يترشحان من القروح والنقاطات وهما نجسان وقوله في الوجيز ليس له مقر يستحيل فيه لا يلزم من طاهره أن لا يكون مستحيلا أصلا لجواز أن يكون مستحيلا لا في مقر فإن كان الدمع وسائر ما يقع في هذا القسم لا يستحيل أصلا فالتعرض لنفي المقر ضرب من التأكيد والبيان وإن كان يستحيل لا في مقر فالحكم منوط بنفي الاستحالة في المقر لا بطلاق نفي الاستحالة ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني بقوله (وماله مقرو هو مستحيل) أي ما يستحيل ويجمع في الباطن ثم يخرج قال الرافي والمعنى وما استحالة في مقر في الباطن (فنجس) كالدم والبول والعدرة كذا في الوجيز وهذه الأشياء نجسة من الآدمي ومن سائر الحيوانات الماء كولد منها وغير الماء كولد أما في غير الماء كولد فبالاجماع وأما في الماء كولد فبالقياس عليه لأنها متغيرة مستحيلة وذهب مالك وأحمد إلى طهارة بول ما يؤكل لحمه وروثه وبه قال أبو سعيد الأصغر من أصحابنا واختاره القاضي الرواني وتمسكوا بأحاديث مشهورة في الباب مع تأويلها ومعارضتها وهل يحكم بنجاسة هذه الفضلات من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وجهان قال أبو جعفر الترمذي لا ما روى أن أم أيمن شربت بوله فقال إذا بلغ النار بطنك ولم ينكر عليها و يروي شرب دمه عن علي وابن الزبير وأبي طيبة الحجام وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لا بي طيبة لا تعد الدم كله حرام قلت وقال الولي العراقي في شرح جمعة الخاوي إن شيخه السراج البلقيني نقل عن ابن القاص والبغوي الحزم بالطهارة وعن القاضي حسين نجسها ونقله العمراني عن الخراسانيين وقال شيخنا القنوي اه وقال معظم الأصحاب نعم قياسا على غيره وجلاوا الأخبار على التداعي ثم قال الرافي وفي خوة السمك والجراد وبولهما وجهان أظهرهما النجاسة قياسا على غيرهما لوجود الاستحالة والتغير وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وكذا ذرق الطيور إلا الدجاجة والثاني الطهارة لجواز ابتلاع السمكة حية وميتة وأطبان الناس على كل الملعقة منها على ما في بطونها وكذلك في خوة ما ليس له نفس سائلة وجهان أظهرهما النجاسة والثاني لأن الرطوبة المنفصلة منه كالرطوبة المنفصلة من الثبات لمشابهة صورته بعد الموت صورته في الحياة ولهذا لا يحكم بنجاسته بعد الموت على رأي هذا كله كلام الرافي وعبرة الوجيز كالدم والبول والعدرة الآمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينه الرافي كما سبق ولكن في المطلب

والعظم نجس بالموت الثاني
الرطوبات الخارجة من باطنه
فكل ما ليس مستحيلا ولا له
مقر فهو طاهر كالدمع
والعرق واللعاب والمخاط
وماله مقرو وهو مستحيل
فنجس

أنكر بعضهم على الغزالي حكاية الخلاف في عذرة النبي صلى الله عليه وسلم وإنما المعروف في بوله ودمه
 * (تنبيه) * في شرح النقاية بول الفرس و بول مائة كل نجس خفيف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند
 محمد طاهر وقال مالك وأحمد والاصطخري من الشافعية بول مائة كل وروثه طاهر فيجوز عندهم بول
 مائة كل للنداء وغيره وعند أبي يوسف للنداء فقط ولا يجوز عند أبي حنيفة مطاقا قال ومن النجس
 الخفيف خمر طير لايؤكل عندهما خلافا لمحمد وعلي هذا رواية أبي جعفر الهندي وإني وهو الصحيح وأما
 على رواية السرخي وعند محمد مغلظا وعندهما طاهر وفي الهداية تبعها لفخر الإسلام في الجامع الصغير
 أبي يوسف مع أبي حنيفة في الروايتين وفي المنظومة والمختلفان أبي يوسف مع أبي حنيفة على رواية السرخي
 ومع محمد على رواية الهندي وإني وأما خمر الطير الذي يؤكل فطاهر لأن في التوفيق عنه حرجا لا الدجاج
 والبطل الأصلي فإنه غليظ لأن التوفيق عنه لا حرج فيه كباقي ما خرج من المخرجين وهو خمر الفرس وخمر
 مائة كل وبول مائة كل وخمره وبول الأدي وخمره وفي المحيط وبول الخفاش وخمره ليس بشيء لتعذر
 الاحتراز منه وفي روضة الناطق دم قلب الشاة والكبد والطحال طاهر وفي القنية دم قلب الشاة نجس
 وفي الفتاوى الكبرى للخامس الدم الذي يخرج من الكبد إن لم يكن من غيره بل كان يمكن فيه فهو
 طاهر قال الشافعي وهو قيد حسن ينبغي أن يقتيد بمثله دم القلب على القول بطهارته وفي القنية مرارة
 الشاة كالدم يعني مغلظة وقيل كبوالها يعني مخففة عندهما طاهرة عند محمد وفيها عن أبي يوسف يعني
 عن الدم الباقي في العروق واللحم في الأكل دون الشباب ووجه ذلك أنه تعم به البسوى في الأكل دون
 الشباب وعبرة شرح المختار وكل ما يخرج من بدن الإنسان وهو موجب للتطهير فنجاسته غليظة
 كالغائط والبول والدم والصيد والقيء والخلاف فيه وكذلك الروث والاختباء يعني غليظة عند أبي
 حنيفة وعنهما خفيفة والروث يستعمل في الفرس والحمار والبغل والخثي يستعمل في البقر والابل
 والغنم قلت قال في السكا في الروث يكون لسكل ذي حافر لكن الفقهاء استعملوه في سائر البهائم استعارة
 ودم السمك ليس بدم حقيقة لأنه يبيض من الشمس ولو كان دما لاسود كسائر الدماء وعن أبي يوسف
 أنه نجس وحلوه على الخفيف وهذه فوائد التقطعات من فتاوى قاضيان قال العذرة ونجس الكلب
 ورجس السباع نجس نجاسة غليظة وخمر مائة كل لجه من الطيور طاهر إلا ما له رائحة كريهة كخمر
 الدجاج والبطل والاوز فهو نجس نجاسة غليظة وذرق سباع الطير كالباري والحدأة لا يفسد الثوب واختلوا
 في بول الهرة والفأرة قال بعضهم يفسد الثوب إذا زاد على قدر درهم وهو الظاهر وقيل لأصلا وقيل
 إذا خش وبظهر أثر الضرورة في التخفيف لافي سلب النجاسة وخمر السمك وبما يعيش في الماء لا يفسد
 الثوب في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد إذا خش ودم الحلة والوزغ يفسد الثوب والماء
 والطحال والكبد طاهران قبل الغسل وما يبقى من الدم في عروق المذكاة بعد الذبح لا يفسد الثوب وإن
 خش عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد الثوب إذا خش ولا يفسد القدر والكلب إذا أخذ
 عضو إنسان أو ثوبه بفيه إن أخذه في الغضب لا يفسده وإن في المزاج واللعب يفسده لأن في الوجه الأول
 يأخذ بسنه وسنه ليس بنجس وفي الوجه الثاني بفيه ولعابه نجس ولعاب الفيل نجس كلعاب الفهد
 والاسد إذا أصاب بخروطه الثوب نجسه أه وفي الخلاصة بول الصبي والصبيبة نجس لا يطهر إلا بالغسل
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجزئ الرش في بول الصبي الذي لم يطعم وبول الجارية لا يطهر إلا بالغسل
 اتفاقا كذا في التارخانية قلت ووافق الشافعي أحمد واستدل بورد النضح في بول الصبي دون الصبيبة
 وأجاب الطحاوي بأن النضح الوارد في بول الصبي المراد به الصبي كإروى هشام بن عروة عن أبيه عن
 عائشة رضي الله عنها قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي بال عليه فقال صبوا عليه الماء صبا قال
 فعلم منه أن حكم بول الغلام الغسل إلا أنه يجزئ فيه الصب وحكم بول الجارية أيضا الغسل إلا أنه

لا يكتفى فيه الصب لان بول الغلام يكون في موضع واحد لضيق مخرجه وبول الجارية يتفرق في مواضع
لسبعة مخرجه ثم قال المصنف (الاما هو مادة الحيوان) استثنى من المستحلات ما كان يستمد منه الحيوان
(كالمني) كغنى هو ماء الرجل فعيل بمعنى مفعول والتخفيف لغة قال صاحب المصباح منى الرجل
يجرى في ذكره في مجرى والبول في مجرى والودي في مجرى ولا يلبس مجرى البول الا في رأس الذكر كذا
قاله الاطباء ولا نجس بهذه الملامسة فان اللبن يجري من بين فرث ودم ولا نجس فكذلك المني اه قلت
وهذا على القول بطهارته كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وحالفه مالك وأبو حنيفة فقلا بنجاسته قال
الرافعي المني قبهمان منى الآدمي ومنى غيره فأما منى الآدمي فهو طاهر لما روى عن عائشة رضي الله عنها
انها قالت كنت أفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصلي فيه وفي رواية وهو في الصلاة
والاستدلال بها أقوى ولانه يبدو خالق الآدمي فاشبهه التراب فان قيل هو منقوض بالعلقة والمضغة قلنا
أصبح الوجهين فهما الطهارة أيضا وحكى بعضهم عن صاحب التلخيص قولين في منى المرأة وحكى آخرون
عنه أن منى المرأة نجس وفي منى الرجل قولان وهذا أقوى النقلين عنه ووجه القول بنجاسة المني وهو
مذهب أبي حنيفة ومالك بما روى انه صلى الله عليه وسلم قال يغسل الثوب من البول والمذي والمني وبما
روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها اغسلي برطبا واغسلي يابساً واذا انصرتا طاهر
المذهب جلناهما على الاستحباب جمعاً بين الأخبار والمذهب الاول وهو طهارة المني من الرجل والمرأة نعم
قال الأئمة ان قلنا ان رطوبة فرج المرأة نجسة نجس منها بملاتها او مجاورتها وليس ذلك لنجاسة المني في
أصله بل هو كالبول الرجل ولم يغسل ذكره فان منيه نجس بملقة المحل النجس وأما منى غير الآدمي
فينظر ان كان ذلك الغير نجساً فهو نجس وان كان طاهراً ففيه ثلاثة أوجه أظهرها انه نجس لانه
مستحيل في الباطن كالدم وانما حكمنا بطهارته من الآدمي تكريماً له والثاني انه طاهر لانه أصل حيوان
طاهر فاشبهه منى الآدمي والثالث انه طاهر من الماء كقول نجس من غيره كاللبن اه قال النووي في الروضة
الاصح عند المحققين والاكثر بن الوجه الثاني والله أعلم * (تنبيه) قال الشمني في شرح النقاية المني
نجس عندنا وعند مالك سواء كان منى الرجل أو منى المرأة لكن عندنا يجب غسله وفرك يابسه وهو رواية
عن أحمد وعن الشافعي وهو المشهور من قول أحمد انه طاهر لانه أصل أولياء الله تعالى ولما روى
الدارقطني والطبراني عن ابن عباس سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المني يصيب الثوب فقال انما هو
بمنزلة الخس أو البزاق وانما يكفيلك أن تمسحه بخرق أو بأذخرة ولما روى مسلم عن عبد الله بن شهاب
الخرولاني قال كنت نازلاً على عائشة فاحتلت في ثوبي فغمستهما فرائني جارية لعائشة فأخبرتني فبعت
الى عائشة فقالت ما حلك على ما صنعت بثوبيك قلت رأيت ما يرى النائم ثم قالت هل رأيت بثوبك شيئاً
قلت لا قالت لو رأيت شيئاً غسلته لقد رأيتني واني لاحك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يابساً
بظفري وروى الدارقطني والبزار عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أفرك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم اذا كان يابساً واغسله اذا كان رطباً وروى ابن أبي شيبة أن رجلاً سأل عمر رضي الله عنه
فقال اني احتلت على طنفسة فقال ان كان رطباً فاغسله وان كان يابساً فاحككه وان خفي عليك فارشسه
وأجيب عن قولهم انه أصل أولياء الله تعالى بانه أصل أعدائه كذلك فينبغي أن لا يكون طاهرًا وبانه
لا استبعاد في تكون الطاهر من النجس كاللبن من الدم * (تكميل) اذا فرك المني حكم بالطهارة عند أبي
يوسف ومحمد وبقلة النجاسة عن أبي حنيفة في أظهر الروايتين فلأصابه ماء نجساً عند أبي حنيفة خلافاً
لهم وفي الخلاصة المختار انه لا يعود نجس ثم قال المصنف (والبيض) وهو معطوف على قوله كالمني أي
طاهر كطهارته لكون كل منهما مادة الحيوان والمراد به بيض الطائر الماء كقول كاهو نص الوجهين قال
الرافعي طاهره أن تكون الطهارة في البيض مخصوصة ببيض الماء كقول وفاقا وليس كذلك بل في بيض

الاما هو مادة الحيوان
كالمني والبيض

غير المأكول وجهان كافي معنى غير المأكول والمراد تشبيهه معنى المأكول ببيض المأكول لا نبات
الطهارة فيه من جهة أن كل واحد منهما أصل الحيوان المأكول لا لتخصيص الطهارة به ولا خلاف في
طهارة ببيض المأكول وزاد المصنف في الوجيز في المستثنيات اللبن من الآدمي وكل حيوان مأكول
والأنفحة مع استحالتها في الباطن قبل بطهارتها الحاجة الحنين إليها قال الرافعي اللبن من جلة المستحيلات
في الباطن إلا أن الله تعالى من علينا باللبان الحيوانات المأكولة وجعل ذلك رفقا عظيما بالعباد وأما
غير المأكول فإن كان نجسا فلا تخفى نجاسته منه وإن كان طاهرا فهو إما آدمي أو غيره أما الآدمي فلبينه
طاهر إذ لا يليق بكرامته أن يكون نشؤه على الشئ النجس وحكى وجه آخر أنه نجس كسائر المأكولات
لجه وإن ربي الصبي به للضرورة وأما غير الآدمي فالذهب نجاسة لبينه على قياس المستحيلات وإنما
خالفت في المأكول تبعاً للحكم وفي الآدمي لسكرامته وعن أبي سعيد الاصطخري أنه طاهر كالسور والعرق
فإذا عرفت ذلك فالمعتبر عنده في طهارة اللبن طهارة الحيوان لا كونه مأكولاً ولا مما يستثنى من المستحيلات
الأنفحة فأصح الوجهين طهارتها لا طباق الناس على أكل اللبن من غير انكار والثاني أنها نجاسة على
قياس الاستحالة فإن الأنفحة لبن مستحيل في جوف السخلة وإنما يجري الوجهان بشرطين أحدهما أن
يؤخذ من السخلة المذبوحة فإن ماتت فهي نجسة بخلاف والثاني أن لا يطعم إلا اللبن والأنفحة نجسة
بخلاف ثم قال ويجري الوجهان في زر القرفانة أصل الدود كالبيض أصل الطير وأما دود القرف لا خلاف
في طهارته كسائر الحيوانات وليس المسك من جلة النجاسات وإن قيل إنه دم وفي فأرته وجهان أحدهما
النجاسة لأنها جزء انفصل من حي وأطهرهما الطهارة لأنها تنفصل بالطبيع فهو كالجنين وموضع
الخلاف ما إذا انفصلت في حياة الظبية أما إذا انفصلت منها بعد موتها فهي نجسة كالجنين واللبن وحكى
وجه آخر أنها طاهرة كالبيض المتصلب ثم قال المصنف (والقيح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات)
أما القيح فهو الأبيض الخاثر الذي لا يتخالطه دم وقد صرح النووي في الروضة بنجاسته وأما الدم والروث
والبول فقد تقدم الكلام عليها قريباً (ولا يعنى عن هذه النجاسات قليلها وكثيرها) وعند أبي حنيفة
النجاسة نوعان غليظة وخفيفة والغليظة لا تمنع مالم تغش والغليظة إذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز
الصلاة واختلفوا في مقدار الدرهم هل يعتبر وزناً أو بسطاً الصحيح أن في التجسدة كالعدرة والروث ولحم
الميتة يعتبر قدر الدرهم وزناً وفي غير التجسدة كالبول والخر والدم يعتبر بسطاً واختلفوا أيضاً في قدر
الدرهم الذي يقدر به قال شمس الأئمة السرخسي يعتبر فيه أكبر درهم البلدان كان في البلد دراهم
مختلفة وفي الهداية وقدرنا القليل بقدر الدرهم قال الأكل في شرحه يعنى ذلك لا يمنع فإذا زاد عليه منع
وهو قول الشعبي أخذنا به لأنه أوسع وكان النخعي يقول إذا بلغت مقدار الدرهم منعت والمراد بقدر
الدرهم هو موضع خروج الحدث قال النخعي استنجوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكأنوا عنه بالدرهم
و يروى عن محمد اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون عرض
السكف و يروى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المتقال وهو ما بلغ وزنه مثقالاً وهو الذي ذكره في
كتاب الصلاة فقال الفقيه أبو جعفر الهندواني يوفق بين ألفاظ محمد فنقول أن الأولى يعنى رواية المساحة
في الرقيق منها والثانية يعنى رواية الوزن في السكف والله أعلم (الاعن خمسة) أشياء قد استثنت مما
تقدم (الأول أثر النجو) أى الخرج (بعد الاستجمار بالأحجار) والاستجمار لغة طلب الجرة وهى كونه
من الحصى فقوله بالأحجار أما للبيان بالنظر إلى معناه اللغوي أو قيد مخرج بالنظر إلى العرف الشرعي (يعنى
عنه مالم يعد) أى يجاوز (المخرج) أى حلقة الدبر وهو المعبر عنه عند أبي حنيفة وأصحابه قدر الدرهم
كما تقدم في قول النخعي وإنما قال أثر النجو إشارة إلى القليل منه فإنه يعنى عنه ومنعاً للمخرج لأن ما عمت
بليته هانت قضيته وهذا متفق عليه غير أن أصحابنا قدروا هذا القليل بأقل من الدرهم ويكون غسله

والقيح والدم والروث
والبول نجس من الحيوانات
كلها ولا يعنى عن شئ من
هذه النجاسات قليلها وكثيرها
الا عن خمسة الأول أثر
النجو بعد الاستجمار
بالأحجار يعنى عنه مالم يعد
المخرج

حينئذ سنة لا واجبا وعند محمد يجب الغسل ولو كان أقل قال في الاختيار وهو الاحوط (والثاني طين الشوارع) جمع شارة وهي الطريق الواضحة المسلوكة (وغبار الروث) مما تنثره الارجل (في الطرق) فانه كذلك يعني عنه (مع تيقن النجاسة) في كل من الطين والغبار (بقدر ما يتعذر) أي يعسر (الاحتراز) أي المنع (عنه) لعموم البلوى ثم بينه بقوله (وهو الذي لا ينسب المتلطيخ به الى تفریط) أي تقصير (أو سقطة) من المرواة والعدالة (الثالث ماعلى أسفل الخف) الذي يلبس من ادم وجمعه خفاف (من) الاذي أي (النجاسة) التي (لا تخلو الطارق) المسلوكة (عنها) فالمراد بالخف هنا هو الذي يلبس بدل النعلين وهكذا كان الساف الصالح يفعلون وهو المشاهد الا في بلاد ما وراء النهر واما في غيرها من البلاد الشامية والمصرية والعراقية فانهم يلبسون عليه سروجة فلا يتلطيخ بشئ مما ذكر لانها تقي عنه ذلك قال (في معنى عنه بعد ذلك) يلبس التراب الطاهر (للحاجة) والضرورة وقال الشمني في شرح النقاية ويظهر الخف عن نجس ذي جرم بذلك بالارض سواء كان جرمه منه كالدم والعذرة أو من غيره كالبول المتصق به تراب وأيضا سواء جف ذو الجرم أو لم يجف وهو قول أبي يوسف وعليه الأكثر وفي النهاية وفي الرطب ولا في اليابس الا بالغسل كالتجاسة التي لا جرم لها لان هذا القول حين رأى كثرة السرقين في طرق الري ولا في حنيفة وأبي يوسف ماروي أبو داود وابن حبان والحاكم وقال علي شرط مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه اذا وطئ أحدكم الاذي بخنفيه فطهره التراب لكن أبو حنيفة يقول ان الرطب لا يزول بذلك فيشترط الجفاف وعن غيره ذي جرم بالغسل فقط لان أجزاء النجاسة تتشرب في الخف فلا تخرج منه الا بالعصر بخلاف ذي الجرم فانه يجذب ما في الخف من الاجزاء النجسة بجرمه اذا جف (الرابع دم البراغيث) جمع برغوث هو هذا الحيوان الطاهر المعروف (ماقل منه أو أكثر) فانه كذلك يعني عنه (الا اذا جاوز حد العادة) بأن يستكثره الناظر (سواء كان في ثوبك) الملبوس (أو في ثوب غيرك فلبسته) وبجائزة حد العادة هو المعبر عندنا بقولهم مالم يفحش واختلفوا في تقدير الفاحش فقال أبو حنيفة ومحمد اذا بلغ ربع الثوب وقال أبو يوسف شبر في شبر وفي رواية ذراع في ذراع وقد قيل مقدار القدمين واختلفوا في قول أبي حنيفة في ربع الثوب قال بعضهم ربع عضو من الشيايب ان كان ذيلًا فربع الذيل وان كان كفًا فربع الكف والصحيح انه ربع جميع الثوب الذي عليه واختلف في الثوب فمنهم من قال ربع جميع الثوب الذي يصل في فيه ومنهم من قال ربع الثوب الذي تجوز فيه الصلاة كازار ونحوه (الخامس دم البثران) جمع بثرة بجرمة وقد بثر الجلد من باب تعب والبثرة والبثران كالقصبه والقصبان ويقال أيضا بثر مثال قتل وقرب فهو ثلاث لغات وهي الخراجات الصغيرة (وما ينفصل منها من قيح وصدید) أي جميع ما ينفصل من البثران سواء كان دما أو قيحا أو صدیدا فانه معفو عنه وتقدم معنى القيح وأما الصدید فهو الدم المختلط (ودلك) عبد الله (بن عمر رضي الله عنهما) بثرة كانت (على وجهه وخرج منها الدم وصلى ولم يغسله) فدل ذلك على انه مما يعفى عنه (وفي معناه ما يترشح من لطحات) جمع اطحة بفتح فسكون أي ما يسيل ويتلجج من تلوينات (الدما مبل) جمع دمل كسكر معروف والاصل الدما مل بلاياء (التي تدوم غالباً) أي لا تفارق من مواضع من الجسد فان هذا مما يعفى عنه (وكذا أثر الفصد) وفي معناه الخجامة (الاما يقع نادراً من خراج) كغراب ما يخرج في الجسد من البثر (أو غيره فيلحق بدم الاستحاضة) ويكون حكمه حكمه (ولا يكون في معنى البثران التي لا تخلو الانسان عنها في أحواله) السائرة وتندرج هذه الامور التي ذكرها المصنف تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير ولها أسباب ستة أحدها العسر وعموم البلوى ويلحق بدم البراغيث دم البق

* والثاني طين الشوارع
وغبار الروث في الطريق
يعنى عنه مع تيقن النجاسة
بقدر ما يتعذر الاحتراز عنه
وهو الذي لا ينسب المتلطيخ
به الى تفریط أو سقطة
* الثالث ماعلى أسفل
الخف من نجاسة لا تخلو
الطريق عنها في معنى عنه
بعد ذلك للحاجة * الرابع
دم البراغيث ماقل منه
أو أكثر اذا جاوز حد
العادة سواء كان في ثوبك
أو في ثوب غيرك فلبسته
* الخامس دم البثران وما
ينفصل منها من قيح وصدید
ودلك ابن عمر رضي الله
عنه بثرة على وجهه فخرج
منها الدم وصلى ولم يغسل
وفي معناه ما يترشح من لطحات
الدما مبل التي تدوم غالباً
وكذلك أثر الفصد
ما يقع نادراً من خراج أو
غيره فيلحق بدم الاستحاضة
ولا يكون في معنى البثران
التي لا تخلو الانسان عنها في
أحواله

والقمل وان كثروا بول ترشش على الثوب كرؤس الابروا ونجاسة عسر زواله ووريق النائم مطلقا على
المغني به عندنا وقال النووي في الروضة الماء الذي يسيل من النائم قال المتولي ان كان متغيرا فنجس والا
فطاهر وقال غيره ان كان من اللهوات فطاهر أو من المعدة فنجس ويعرف كونه من اللهوات بان ينقطع
اذا طال فومه واذا شك فالاصل عدم النجاسة والاحتياط غسله واذا حكم بنجس وعبت بلوى شخص به
لكبره منه فالظاهر انه يلتحق بدم البراغيث وسلس البول ونظائره اه قلت ومن المعفو عنه ريق أفواه
الصبيان وغبار السرجين وقليل دخان النجس ومقعد الحيوان وما أصاب السراويل المبتلة والمقعدة
من النساء على المغني به وفي فتاوى قاضيان وماء الطابق استحسانا وكذا الاسطبل اذا كان حارا وعلى
كونه طابق أو بيت بالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمامات اذا أهرى في فم النجاسات
فغرق حيطانها وكوثها وتقاطر ومارش به السوق اذا ابتل به قدماء ومواطئ السكالك والطين المسرقن
وردغة الطريق في أشياء أوردها ابن نجيم في الاشياء والنظائر وتقدم ذكر بعضها (ومساحة الشرع
في هذه النجاسات الخمسة) وما يلتحق بها (تعرف ان أمر الطهارات) انما هو (على التساهل) وعلى هذا
عرف دأب السلف (وان ما أبداع فيها) من التدقيقات الخرجة (وسوسة لأصل لها) في الشرع
فليجنب منها وانما فرغ من ذكر المزال شرع في بيان المزال به فقال (الطرف الثاني في المزال به) ماهو
ثم بينه بقوله (وهو اما جامد واما مانع) وفي بعض النسخ أو مانع وكل ذائب مانع وقد ما عيىع اذا سال
على وجه الارض منبسطة في هيئته (اما الجامد فحجر الاستنجاء) أى الحجر الذي يزال به أثر النجس من
المقعدة (وهو مطهر تطهير تخفيف) أى لتخفيف النجاسة وقلة مباشرتها بيده سواء فيه الغائط والبول
وهو يشير الى أن الحجر ليس بمنزلة للنجاسة حقيقة حتى لو نزل المستنجي به في ماء قليل نجسه كفى الاشياء
والنظائر ولذا جعل اتباع الماء به من تمام التطهير ثم ذكر المصنف حجر الاستنجاء شروطا أربعة فقال
(بشرط أن يكون) ذلك الحجر الذي يستنجي به (صلبا) أى شديدا لانه لو كان رخوالم ينق المحل هذا
هو الاول والثاني أن يكون (طاهرا) لانه لو كان نجسا يزيد المحل نجسا والثالث أن يكون (منشفا)
لانه لو كان رطبا يلطخ المحل ويزيده تلويثا والرابع أن يكون (غير محترم) ونقل ابن الحاج في المدخل
عن بعض المشايخ حدا جامعاً لحجر الاستنجاء فقال يجوز الاستجمار بكل جامد طاهر منق قلاع للآخر غير
مؤذ ليس بذى حرمة ولا سرف ولا يتعلق به حق للغير وهو ضابط جيد اه وقد خرج من قوله غير مؤذ
الزجاج وبقوله ولا سرف خرج منه ما اذا استنجى بشوب حرير أو رفيع من غيره ويقرب منه الاستنجاء
بالنقدين والزبرجد والياقوت فان فيه اضاءة المال ومن قوله ولا يتعلق به حق الغير خرج الروث
والعظم فانهما من زاد الجن وعبرة المنهاج ويجب الاستنجاء بماء أو حجر وجعهما أفضل وفي معنى الحجر
كل جامد طاهر قالع غير محترم قال الخطيب الشربيني في شرحه تكسب وخف حصول الغرض به
كالجرفج بالجامد المسائع غير الماء الطهور كماء الورد والخيل وبالطاهر النجس كالبرص والمتنجس
كالماء القليل الذى وقعت فيه نجاسة وبالقالع نحو الزجاج والقصب الاملس والمنشأ أكثراب ومدد
وخم وخف بخلاف التراب والفحم الصلبين والنهي عن الاستنجاء بالفحم ضعيف قاله في المجموع وان
صح جل على الرخو وشمل اطلاقه حجر الذهب والفضة اذا كان كل منهما قالعا وهو الاصح وبغير محترم
المحترم كجزء حيوان متصل به كيده ورجله وكطعوم آدمي كالجوز أو جنى وأما مطعوم الهائم كالخشيش
فيجوز وانما جاز بالماء مع انه مطعوم لانه يدفع النجس عن نفسه بخلاف غيره أما جزء الحيوان المنفصل
عنه كشمعه فيجوز الاستنجاء به قال الاسنوى والقياس المنع في جزء الآدمي وأما الثمار والفواكه فها
كان يؤكل منها رطبا كالعطين لا ويجوز يابس اذا كان مريلا وما كان يؤكل رطبا ويابس فان كان
مأ كولا الطاهر والباطن كالتين والتفاح لا يجوز برطبه ولا يابس وان كان يؤكل طاهره دون باطنه

ومساحة الشرع في هذه
النجاسات الخمس تعرف ان
أمر الطهارة على التساهل
وما يتدع فيها وسوسة
لأصل لها

* (الطرف الثاني

في المزال به) *

وهو اما جامد واما مانع أما
الجامد فحجر الاستنجاء
وهو مطهر تطهير تخفيف
بشرط أن يكون صلبا
طاهرا منشفا غير محترم

كان الخوخ والشمش وكل ذي نوى لا يجوز بظاهره ويجوز بنواه المنفصل عنه وإن كان مأكولاً في جوفه كالرمان جاز الاستنجاء به ثم قال ومن المحترم ما كتب عليه اسم معظم أو علم كحديث وفقه قال في المهمات ولا بد من تقبيل العلم بالمحترم وأما غير المحترم كفلسفة ومنطق فإنه يجوز الاستنجاء به والحق بما فيه علم محترم جلده المتصل به دون المنفصل عنه بخلاف جلد المصحف اهـ (وأما المائعات فلا تزال النجاسة بشئ منها إلا الماء) وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبه قال مالك وأحمد في رواية عنه ومحمد بن الحسن وزفر وقال أبو حنيفة وأحمد في رواية أخرى عنه يجوز إزالة النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر مزيل للعين وانما قيدوا كونه مزيلًا احترامًا عن نحو الدهن واللبن والعصير مما ليس بمزيل قال الشافعي ومن معه لأن المائع يتنجس بأول الملافة والنجس لا يفيد الطهارة لكن تركه - هذا القياس في الماء بالاجتماع ولا يبي حنيفة ما روى البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت ما كان لأحدنا إلا ثوب واحد تحيض فيه فإذا أصابه شئ من دم قالت بريتها فصعته بظفرها و بروى فقصعته المصع الأذهاب والقصع ذلك ولأن الماء مطهر لكونه مائعًا مزيلًا للنجاسة عن المحل فكل ما يكون كذلك فهو مطهر كالماء وذكر الترمذي أن الدم إذا غسل ببول ما يؤكل لجه نزول نجاسة الدم وتبقى نجاسة لبول ثم قال المصنف (ولا كل ماء) تزال به النجاسة (بل الطاهر الذي لم يتفاحش بغيره لمخالطة ما يستغنى عنه) وفي نسخة ما استغنى عنه وفيه معنى المخالطة المجاورة وفي شرح البيهقي الأولى إلى العراقي المجاور ما يمكن فصله كالعود والدهن ونحوهما وهو لا يضر والمخالطان كان يسير لم يضر أو كثير فأن لم يستغن عنه كالتراب الذي يشور ويقع في الماء والنورة والزرنج في مقمره وممره لم يضر ولا ضرر لزال اسم الماء (ويخرج الماء عن) وصف الطهارة سواء كان قليلاً أو كثيراً (بأن يتغير بملاقاة النجاسة) أو مجاورتها أحمد أو صافه الثلاثة (طعمه أولونه أو ريحه) قال الرافعي الماء قسمان راكد وجار وبينهما بعض الاختلاف في كفاية قبول النجاسة وزوالها ولا بد من التمييز بينهما أما الراكد فينقسم إلى قليل وكثير أما القليل فينجس بملاقاة النجاسة تغيره أولاً وأما الكثير فينجس إذا تغير بالنجاسة لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شئ إلا ما غير طعمه أو ريحه وهو نص على الطعم والريح وقاس الشافعي اللون عليهما وإن لم يتغيرا اهـ قال الخافض هذا الكلام تبع فيه صاحب المذهب وكذا قاله الروياني في البحر وكأنتهم لم يقفوا على الرواية التي فيها ذكر اللون وهي ما رواه البيهقي من حديث أبي أمامة بلفظ أن الماء طاهر إلا أن يتغير ريحه أو طعمه أولونه بنجاسة تحدث فيه أوردته من طريق عطية بن إبيصة عن أبيه عن ثور عن راشد بن سعد عن أبي أمامة ورواه الطحاوي والدارقطني من طريق راشد بن سعد مرسل بلفظ الماء لا ينجسه شئ إلا ما غلب على ريحه أو طعمه زاد الطحاوي أولونه وصحح أبو حاتم إرساله قال الدارقطني ولا يثبت هذا الحديث وقال الشافعي ما قلت من أنه إذا تغير طعم الماء وريحه ولونه كان نجساً بروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة ولا أعلم بينهم خلافاً وقال النووي اتفق المحدثون على تضعيفه وقال ابن المنذر أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير إذا وقعت فيه نجاسة تغيرت له طعماً أو لوناً أو ريحاً هو نجس (فإن لم يتغير) أحد أوصافه (وكان قريباً من مائتين وخمسين من ماء وهو خمسمائة رطل بالرطل العراقي) وفي نسخة رطل العراق وهو المعبر عنه بالبغدادى لأنها دار مملكة العراق (لم ينجس) وهذا هو الكثير قال الرافعي وهو المذهب لأن القربة الواحدة لا تزيد على مائة رطل في الغالب ويحتج هذا عن نص الشافعي رحمه الله تعالى (لقوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً وإن كان دونه) ونه الطهارة النجاسة (صار نجساً عند الشافعي رضي الله عنه) وكذا عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى روايتيه وعند مالك وأحمد في الرواية الأخرى أنه ما لم يتغير فهو طاهر كذا قاله ابن هبيرة قال الرافعي وفي بعض الروايات تقيد بهما بقليل هجر ثم روى الشافعي

وأما المائعات فلا تزال النجاسات بشئ منها إلا الماء ولا كل ماء بل الطاهر الذي لم يتفاحش بغيره بمخالطة ما يستغنى عنه ويخرج الماء عن الطهارة بأن يتغير بملاقاة النجاسة طعمه أولونه أو ريحه فإن لم يتغير وكان قريباً من مائتين وخمسين من ماء وهو خمسمائة رطل برطل العراق لم ينجس لقوله صلى الله عليه وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً وإن كان دونه صار نجساً عند الشافعي رضي الله عنه

عن ابن جريج انه قال رأيت قلال هجر والقلة منها تسع قربتين أو قربتين وشياً فاحتاط الشافعي بحسب
الشيء نصفاً لأنه لو كان فوق النصف لقال تسع ثلاث قرب الاشياء هذا إعادة أهل اللسان فإذا جلة
القلتين خمس قرب واختلفوا في تعدد ذلك بالوجه على ثلاثة أوجه أحدها ذهب أبو عبد الله الزبيري
إلى أن القلتين ثلاثمائة من لأن القلة ما يقبل بعير ولا يقل الواحد من بعيران العرب غالباً أكثر من وسق
والوسق ستون صاعاً وذلك مائة وستون مناً والقلتان ثلثمائة وعشرون نخط منها عشرون للظروف
والحبال تبقى ثلاثمائة وهذا اختيار القفال والاشبهه عند صاحب الكتاب يعني الغزالي والثاني أن
القلتين ألف رطل لأن القربة قد تسع مائتي رطل فلا احتياط الاخذ بالكثير ويحكى هذا عن ابن زيد ثم
ذكر القول الثالث وهو الذي أورده المصنف هنا ثم إن هذا السياق دال على أن المصنف يميل إلى قول
القفال والذي هنا أن المختار عنده القول الثالث وكأنه رجح اليه أن يكون أنه كان يقول بقول
القفال صرح به في الوسيط حيث قال فإن قيل ما أحد القلتين قلنا قبل نجسمائة من وقيل نجسمائة رطل
والأفضل ما ارتضاه القفال وصاحب الكتاب أي ثلثمائة من لأنها مأخوذة من استقلال البعير وبعيران
العرب ضعايف لا تتحمل أكثر من مائة وستين مناً فخط عشرة أمعاء للراوية والخبال اه وفي الروضة
للزوي والقلتان خمس قرب وفي وزن بالارطال أوجه الصحيح المنصوص نجسمائة رطل بالبغدادى
والثاني ستمائة قاله الزبيري واختاره القفال والزبيري والثالث ألف رطل واختاره أبو زيد اه وفي
شرح المنهاج للشمري بنى وهو يعني الرطل البغدادى مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع
درهم في الأصح وفي كتاب الاقناع للحمادى من الخبالة مانصه والماء الكثير قلنتان فصاعداً واليسير
دونهما وهما نجسمائة رطل عراقى تقريباً أو أربعمائة وستة وأربعون رطلاً وثلاثة أسباع رطل
مصرى وما وافقه من البلدان ومائة وسبعة أرباط وسبع رطل دمشق وما وافقه وتسعة وعشرون رطلاً
وسبع رطل حلب وما وافقه وعشرون رطلاً وسبع رطل و نصف سبع رطل قدسى وما وافقه واحد وسبعون
رطلاً وثلاثة أسباع رطل بعلى وما وافقه والرطل العراقى مائة درهم وثمانية وعشرون درهماً وأربعة
أسباع درهم وهو سبع القدسى وثمن سبعة وسبع الحلبي وربيع سبعة وسبع الدمشقى ونصف سبعة
وسنة أسباع المصرى وربع سبعة وسبع البعلبي وهو بالثاقيل تسعون مثقالاً ومجموع القلتين بالدرهم
أربعة وستون ألفاً ومائتان وخمسة وعشرون درهماً وخمسة أسباع درهم فإذا أردت معرفة القلتين بأى
رطل أردت فأعرف عدد دراهمه ثم اطرحه من دراهم القلتين مرة بعد أخرى حتى لا يبقى منها شيء واحتفظ
الارطال المطروحة فما كان فهو مقدار القلتين بالرطل الذى طرحته به وان بقي أقل من رطل فانسبه
منه ثم أجمعه إلى المفوظ اه ووجدت بخط بعض المقيدين في حاشية الكتاب أوقية بغداد عشرة دراهم
 وخمسة أسباع درهم وأوقية مصر اثنا عشر درهماً وكذا مكة والمدينة الآسن وأوقية القدس وحص
 ستة وستون درهماً وثلاث دراهم وأوقية دمشق خمسون درهماً وأوقية حلب وبهروت ستون درهماً
 وأوقية بعلبك خمسة وسبعون درهماً اه ووجدت بأزاء ما تقدم من كلام الاقناع مانصه قاعدة تعرف
 منها الأوزان العراقية بالرطل المصرى والدمشقى والقدسى والحلبى والبعلبي فان زدت على الوزن العراقى
 مثله خمس مرات ومثل ربعه ثم أخذت سبع جميع المجتمع فهو المصرى وان زدت قدر نصفه ثم أخذت
 سبع المجتمع فهو الدمشقى وان زدت مثل ربعه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الحلبي وان زدت مثل ثمنه
 ثم أخذت سبع المجتمع فهو القدسى وان أخذت سبع البعلبي من غير زيادة فهو العراقى اه قال الرافي
 ثم ذلك معتبر بالتحديد أو بالتقريب فيه وجهان أحدهما وهو الذى ذكره في الكتاب يعني الوجيزانه معتبر
 بالتقريب لأن ابن جريج رد القلة إلى القرب تقريباً والشافعي جعل الشيء على النصف احتياطاً وتقريباً
 والقلال في الأصل تكون متفاوتة أيضاً كما نعهده اليوم في الحباب والكيزان والثاني انه معتبر بالتحديد

كندصاب السرقة ونحو ذلك فان قانما بهذا لم نسمح بنقصان شيء وان قلنا بالاول فلنسمح بالقدر الذي لا يبين بنقصانه تفاوت في التغيير بالقدر المغير من الاشياء المغيرة اه ومنه في الروضة وفي المنهاج وقال الخطيب الشربيني الزلتمان بالمساحة في المربع ذراع ور بع طولاً وعرضاً وعمقا وفي المدور ذراعان طولاً وذراع عرضاً قاله العجلي والمراد فيه بالطول العمق وبالعرض ما بين حافتي البئر من سائر الجوانب وبالذراع في المربع ذراع الاتحدي وهو شبران تقريباً وأما في المدور فالمراد في الطول ذراع الخجار الذي هو بذراع الاتحدي ذراع ور بع تقريباً ووجهه ان يبسط كل من العرض والطول ويحيط العرض وهو ثلاثة أمثاله وسبع أرباعاً لوجود مخرجها في قدر القلتين في المربع فيجعل كل واحد أرباعاً فيصير العرض أربعة والطول عشرة والمحيط اثني عشر وأربعة أسباع ثم تضرب نصف العرض وهو اثنان في نصف المحيط وهو ستة وسبعان تبلغ اثني عشر وأربعة أسباع وهو بسط المسطح فتضرب بسط المسطح في بسط الطول وهو عشرة تبلغ مقدار مسح القلتين في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعا مع زيادة خمسة أسباع ربع وهي التقريب اه وفي الاقناع للمجاولي من الحنابلة مساحة القلتين مسبعاً ذراع ور بع طولاً وذراع ور بع عرضاً وذراع ور بع عمقا ومدوراً ذراع طولاً وذراعان ونصف عمقا والمراد ذراع اليد اه وهو موافق لما نقله الشربيني عن العجلي في مساحة الترسيع وفي مساحة التدوير نوع بخالفة يظهر بالتأمل وكون ما تقدم من العدد تقريب لا تحديد هو مختار سائر المتأخرين وأشار لذلك ابن الوردي في جملة الحاوي حيث قال

وانما تحبس ذي اتصال * كسرية قارب في الارطال

خمس منين تفسير قلتين * فليبلغ نقص الرطل والرطلين

قال الولي العراقي والمراد بالقلتين خمس مائة رطل عند الشافعي وهو تقريب لا تحديد كما أشار الى ذلك بقوله قارب فلا يضر نقص الرطل والرطلين كما صححه النووي وتبعه في النظم وهو من زيادته على الحاوي اه ولذا قال في المنهاج تقريباً على الاصح ودل ذلك على أن التحديد صحيح وقد ذكر الشربيني المقدوات أربعة أقسام تقريب بلا خلاف وتحديد بلا خلاف وتحديد على الاصح وتقريب على الاصح وذكر لاسكل منها أمثلة راجع شرحه على المنهاج * (مهمات) * الاولى في تخريج هذا الحديث قال الشيخ سراج الدين بن الملقن في خلاصة البدر المنير رواه الشافعي وأحمد والاربعة والدارقطني والبيهقي من رواية ابن عمر وصححه الأئمة كابن خزيمة وابن حبان وابن منده والطحاوي والحاكم وزاد انه على شرط البخاري ومسلم والبيهقي والخطابي وفي رواية لابي داود وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم ينجس قال يحيى بن معين اسنادها جيد والحاكم صحيح والبيهقي موصول والمزكي لا غبار عليه اه ونص الشافعي في الام أخبرنا مسلم عن ابن جريج باسناد لا يحضر في ذكره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً وقال في الحديث بقلال هجر ثم نقل كلام ابن جريج الذي أسبقناه آنفاً بنقل الرافعي قال الحافظ وهذا الذي قاله الشافعي رحمه الله تعالى باسناد لا يحضر في ذكره قد رواه الحاكم أبو أحمد والبيهقي وغيرهما من طريق أبي قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال أخبرني محمد أن يحيى بن عقيل أخبره أن يحيى بن يعمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً ولا بأساً قال فقلت ليحيى بن عقيل أي قلل قلل هجر قال محمد رأيت قلل هجر فاطن كل قلته تأخذ قرتين وقال الدارقطني حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا أبو جيمد المصيصي ثنا حجاج عن ابن جريج مثله قال الحاكم أبو أحمد محمد بن شبيب عن ابن جريج هو محمد بن يحيى له رواية عن يحيى بن أبي كثير أيضاً قال الحافظ وكيفهما ما كان هو مجهول الحال الثانية مدار هذا الحديث على الوليد بن كثير فقيل عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير وقيل عنه عن محمد بن عباد بن جعفر وثارة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمر وثارة عن

عبد الله بن عبد الله بن عمر قلت ولاجل هذا الاضطراب لم يخرج الشيخان الثالث قال الازهرى القلال
مختلفة في قرى العرب وقلال هجر أ كبرها وقال الخطابي قلال هجر مشهورة الصفة معلومة المقدار
والقلة لفظ مشترك وبعد صرفها الى احدى معلوماتها وهى الاوانى تبقى مترددة بين الكار والصغار
والدليل على انها من الكار جعل الشارع الحسد مقدرًا بعدد فدل على انه أشار الى أ كبرها لانه
لا فائدة في تقديره بقلتين صغرتين مع القدرة على تقديره بواحدة كبيرة والله أعلم الرابعة معنى قوله
لم يحمل الحديث أى لم ينحس بوقوع النجاسة فيه والتقدير لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن نفسه ولو كان
المعنى انه يضعف عن حمله لم يكن للتقييد بالقلتين معنى فان ما دونهما أولى بذلك وقيل معناه لا يقبل حكم
النجاسة كفى قوله تعالى مثل الذين جلاوا التوزاة ثم لم يحملوها أى لم يقبلوا حكمها الخامسة قال ابن عبد
البر فى النهيد ما ذهب اليه الشافعى من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة
الاثارة حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم ولان القلتين لم يوقف على حقيقة مبالغها فى اثبات
ولا اجماع وقال فى الاستدكار هو حديث معلول وقال الحافظ وفى ثبوت كون القلتين تزيد على قريتين
طعن فيه ابن المنذر من الشافعية واسمى القاضى من المالكية بما حصله بأنه أمر مبنى على ظن بعض
الرواة والظن ليس بواجب قبوله ولا سيما من مثل محمد بن يحيى المجهول ولهذا لم يتفق السلف وفقهاء الامصار
على الاخذ بذلك التحديد فقال بعضهم القلة تقع على الكوز والجرة كبرت أو صغرت وقيل غير ذلك وقال
الطحاوى انما لم نقل به لان مقدار القلتين لم يثبت وقال ابن دقيق العيد هذا الحديث قد صححه بعضهم
وهو صحيح على طريقة الفقهاء لانه وان كان مضطرب الاسناد مختلفا فى بعض ألفاظه فانه يجاب عنها بجواب
صحيح فانه يمكن الجمع بين الروايات ولكن تركته لانه لم يثبت عندنا بطريق استقلالى يجب الرجوع اليه
شرعا تعيين مقدار القلتين وأما قول صاحب الهداية من علمائنا ومارواه الشافعى ضعفه أبو داود ويروى
حديث القلتين فأجاب الحافظ بأن ما لم نجد هذا عن أبي داود بل أخرجه هذا الحديث وسكت عليه فى جميع
الطرق منه ولم يقع منه فيه طعن فى سؤالات الأجرى ولا غير هابل أردفه فى السنن بكلام يدل على تصحيحه
له ومخالفته مذهب من يخالفه وقال الزيلعى فى شرح الكنتز ليس فى الحديث نجاسة لانه ضعفه جماعة من
المحدثين حتى قال البيهقى انه غير قوى وقد تركه الغزالي والرويانى مع شدة اتباعهما للشافعى لضعفه فلا
يعارض ما روينا به معنى حديث النهى عن البول فى الماء الراكد وحديث المستيقظ ولان القلة مجهولة
لتفاوتها فلا يمكن ضبطها فلا يتبعها الله تعالى بمجهول وتقديره بما قدره الشافعى لا يهتدى اليه الراى فلا
يجوز اثباته الا بالنقل ولان القلة اسم مشترك لمعان مختلفة فلا يمكن الجلب على أحد هذا لا يدل هذا مجموع
ما رأيت من الاعتراض على هذا الحديث وقد أجاب الحافظ عن الاضطراب فى سندته بأنه ليس بقادح
وانه على تقدير أن يكون الجميع محطوطا انتقال من ثقة الى ثقة وعند التحقيق الصواب انه عند الوليد بن
كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر المكبر وعن محمد بن جعفر بن الزبير عن
عبد الله بن عبد الله بن عمر المصغري ومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم وقول ابن دقيق العيد لانه لم يثبت
عندنا الخ كأنه يشير الى ما أخرجه ابن عدى من حديث ابن عمر اذ بلغ الماء قلتين من قلال هجر لم ينحسبه
شئ وفى اسناده المغيرة بن صقلاب وهو متروك لا يتابع على عامه حديثه وقول الزيلعى نقلا عن البيهقى ان
الحديث غير قوى وقد تركه الغزالي والرويانى أما قول البيهقى انه غير قوى فكأنه نظر الى الاضطراب الذى
وقع فى اسناده وقد تقدم انه ليس بقادح وأما ترك الغزالي اياه فكأنه يشير الى ما ذهب اليه فى هذا الكتاب
فانه نقض هذا القول بسبعة أوجه كما سيأتى بيانها وأما فى كتيبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز
فانه تبع فيها امامه فتأمل * السادسة قال الرافعى وعند أبي حنيفة وأصحابه لا اعتبار بالقلال وانما الكثرة
هو الذى اذا حرك جانب منه لم يتحرك الثانى هذر واية ولهم روايات سواها قلت اعتبر أصحابنا عشر فى عشر

وجعلوه في حكم الجاري أخذاً بالاحوط وقد اختلفوا فمنهم من يعتبر بالتحريك ومنهم من يعتبر بالمساحة وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحريك وهو قول المتقدمين منهم حتى قال صاحب البدائع والمحيط اتفقت الروايات عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالتحريك وهو أن يرتفع ويخف من ساعته لا بعد المكث ولا يعتبر أصل الحركة لأن الماء لا يخلو عنه لأنه متحرك بطبيعته ثم اختلف كل واحد من الفريقين في التقدير فما من قال بالمساحة فمنهم من اعتبر عشر في عشر وهو الذي اختاره النسفي ومشايخ بلخ وابن المبارك وجماعة من المتأخرين قال أبو الليث وعالمه الفتوى ومنهم من اعتبر أن يكون ثمانية في ثمان قاله محمد بن سلمة ومنهم من اعتبر أن يكون اثني عشر في اثني عشر ومنهم من اعتبر أن يكون خمسة عشر في خمسة عشر وذراع المذكور فيه ذراع الكبراس وهي ذراع العامة ست قبضات أو أربعة وعشرون أصبعاً وعند بعضهم يعتبر ذراع المساحة وهي سبع قبضات باصبع قائمة واختاره بعضهم ثم لو كانت النجاسة في موضع من الماء يتنجس من كل جانب إلى عشرة أذرع في قول من يرى تنجس موضع الوقوع وأما من اعتبر التحريك فمنهم من اعتبره بالاغتسال رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة وقيل بالتوضؤ رواه محمد بن أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف أنه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروى عن محمد بن أبي حنيفة يعتبر باليد وقيل يعتبر أن لا يخلص الجزء المستعمل نفسه إلى الجانب الآخر لا بحركة الاستعمال لا بالاضطراب الذي يكون في الماء عادة وقيل يابى فيه قدراً نجاسة من الصبغ فوضع لم يصل إليه الصبغ لم يتنجس وقيل يعتبر التكدّر وظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه يعتبر رأي المبني فان غلب على ظنه أنه وصل إلى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء به ولا جازد كره في الغاية قال وهو الأصح وهذا لأن المذهب الظاهر عند أبي حنيفة التحري والتفويض إلى رأي المبني به من غير تحكّم بالتقدير فيما لا تقدّر فيه من جهة الشارع ثم المعتبر في العمق أن يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف وهو اختيار أبي جعفر الهندواني والصحيح إذا أخذ الماء ووجه الأرض يكفي ولا تقدّر فيه في ظاهر الرواية وقيل مقدّر بذراع أو أكثر وقيل بمقدار شرب وقيل بزيادة على الدرهم الكسبيّر ثم قال المصنف (هذا) أي الذي تقدم ذكره في التحديد (في الماء الراكد) أي الدائم الذي لا يجري كجاء القيد به هكذا في حديث أبي هريرة عند السنة وقال الزين العراقي في شرح تقريب الاسانيد هل هو على سبيل الإيضاح والبيان أم له معنى آخر والأول جزم به ابن دقيق العبد وبه صدر النووي كلامه وقيل قيد احترازي فراجع (وأما) الماء (الجاري) فسمي المصنف في الوجيز إلى الماء الأنهار المعتدلة وإلى ماء الأنهار العظيمة القسم الأول فالنجاسة الواقعة فيها مائة أو جامدة على الأول ينظر هل يتغير الماء أم لا فان غيرته فالقدر المتغير نجس وإن لم يتغير فينظر أن كان عدم التغير للموافقة في الأوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد وإن كان لقلة النجاسة لم ينجس وعلى الثاني إن كانت جامدة تجري بجري الماء فينظر أتجري مع الماء أم هي واقفة والماء يجري عليها وعلى الأول الحكم فيه أنه (إذا تغير) أحد أوصافه الثلاثة (بالنجاسة فالجارية المتغيرة نجسة دون ما فوقها) الذي لم يصل إلى النجاسة (وماتحتها) الذي لم يصل إليه النجاسة فهما طاهران (لأن جريان الماء) الجاري (متفصلة) فان كل جارية منه طالبة لما أمامها هاربة عما خلفها بخلاف الراكد فان أجزاء متردفة متعاضدة وأما على يمينها وشمالها وفي سمتها إلى العمق أو وجه الماء فيه طريقان أحدهما القطع بالطهارة والثاني التخريج على قول التبعاد كلرا كد قال الرافعي في الشرح الصغير وهو الظاهر ومنهم من أجرى خلاف التبعاد فيماتحت النجاسة دون ما فوقها لأن ماتحتها مستند من موضعها وفي كلام العراقيين ما يقتضي طرده في جميع الجوانب ثم قال المصنف (وكذا النجاسات الجارية إذا جرت بجري الماء فالنجس موقعها من الماء وكذا ما عن يمينها وشمالها إذا تقاصر عن قلتين) ثم قال (وإن كان جزء الماء أقوى من جري النجاسة فسا فوق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وإن تبعاد وكثر) قال الرافعي ما يجري من الماء على النجاسة

هذا في الماء الراكد وأما الماء الجاري إذا تغير بالنجاسة فالجارية المتغيرة نجسة دون ما فوقها واما ماتحتها لان جريان الماء متفصلات وكذا النجاسة الجارية اذا جرت بجري الماء فالنجس موقعها من الماء وما عن يمينها وشمالها اذا تقاصر عن قلتين وإن كان جري الماء أقوى من جري النجاسة فسا فوق النجاسة طاهر وما سفل عنها فنجس وإن تبعاد وكثر

وهو قليل نجس بلاقته ولا يجوز الاغتراف منها اذا كان بين النجاسة وموضع الاغتراف دون قلتي وان
 بلغ قلتي في الطول فوجهان أحدهما أنه طاهر وبه قال صاحب التلخيص وأبو إسحق وأحمد هما وبه
 قال ابن سريج أنه نجس وان امتد الجدول الى فراخ لماسبق ان أجزاء الماء الجاري متفصلة فلا يتقوى
 البعض منها بالبعض ولا تندفع النجاسة (الا اذا اجتمع في حوض) أو حفرة متراذلا قدر قلتي منه زاد
 النور في تحقيق المنهاج وفيه وجه أنه اذا تبعسد واغترف من موضع بينه وبين النجاسة قلتيان جاز
 استعماله والصحيح الأول ثم قال الرافعي وعليه قد يسأل فيقال ما هو ألف قلة وهو نجس من غير أن يتغير
 بالنجاسة فهذه صورته وهذا كله في الانهار الصغيرة وأما النهر العظيم الذي يمكن التبعاض فيه عن جوانب
 النجاسة بقدر القلتي فلا يجنب فيه الا حريم النجاسة وهو الذي تغير شكله بسبب النجاسة وهذا الحريم
 يجنب في الماء الراكد أيضا قال الرافعي وفي وجوب اجتناب الحريم وجهان حكاهما المصنف في الوسيط
 وذكري البسيط انه لا يجنب في الماء الراكد وقرق بينه وبين الماء الجاري على أحد الوجهين (تبيينه)
 هذا الماء الجاري عند أصحابنا ما يذهب بتبته وقيل ما لا يتكرر استعماله وعن أبي يوسف ان كان لا ينحسر
 وجه الأرض بالاغتراف بكفيه فهو جار وقيل ما بعده الناس جاريا وهو الاصح كما في البدائع والتخفة
 واختلف أصحابنا في نجس موضع الوقوع فقيل لا وهو مروى عن أبي يوسف وبه أخذ مشايخ بخاري وقيل
 نعم وهو الاصح ذكره في المبسوط والبدائع ثم العبرة بحال الوقوع فان نقص بعده لا يتنجس وعلى العكس
 لا يظهر ثم قال المصنف (واذا اجتمع قلتيان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق) وذكري في الوجيز
 بلغة قلتيان نجستان جمعنا عاداتنا طاهرتين فاذا فرقتا بقيتا على الطهارة قال الرافعي الماء القليل النجس اذا
 كثر حتى بلغ قلتيين هل يعود طهورا نظران كثر بغير الماء لان الماء نظران كان مستعلا في
 عود الطهور به وجهان أحدهما انه لا يعود لا تسلب قوة الاستعمال والتحاقه بسائر المائعات والثاني انه
 يعود وهو الاظهر لان الاصل فيه الطهور به ولو كثر الماء النجس بماء نجس ولا تغيب عادت الطهور به
 ثم التفريق بعد عود الطهور به لا يضر ولا فرق بين أن يكون التسكين بماء طاهر أو بماء نجس في عود
 الطهور به واذا كثر بماء نجس عليه وبغمره واسكنه لم يبلغ قلتيين فلا يصح انه باق على نجاسته والثاني
 طاهر غير طهور بشرط أن يكون الكثرة مطهرا أو أن يكون أكثر من المورود عليه وان يورده على
 النجس وان لا تكون فيه نجاسة جامدة وقد نقله النووي في الروضة وزاد ان اختل أحد الشروط
 فنجس بالاخلاف ولا يشترط شيء من هذه الشروط الاربعة فيما اذا كثر فبلغ قلتيين ثم قال هذا الذي صح
 هو الاصح عند ائمة السانين وهو الاصح والاصح عند العراقيين الثاني ثم قال الرافعي والمعتبر في المكثرة الضم
 والجمع دون الخلط حتى لو كان أحد البعوض صافيا والآخر كدرا وانما يزال النجاسة من غير توقف
 على الاختلاط المانع من التمييز زاد النووي في الكتاب المذكور فقال ومتى حكمنا بالطهارة في هذه الصور
 ففرق لم يضر وهو باق على طهوريته * (تنبيهات) * من شرح الوجيز للرافعي مع اختصار في بعض سياقه
 وزيادات عليه من خارج الأول اذا وقعت نجاسة جامدة في الماء الكثير الراكد فهل يجوز الاغتراف من
 أي موضع شاء أم يجب التبعاد عنها بقدر قلتيين فيه قولان القديم الأول وهو طاهر المذهب على خلاف
 الغالب لانه طاهر كله والجديد الثاني فعلى هذا لا يكفي في البحر التبعاد بشرط نظرا الى العمق بل يتبعده قدر
 لو حسب مثله في العمق والجوانب لبلغ قلتيين ولو كان الماء منبسطا بلامع يتبعده طول ولا عرضا قدر ما يبلغ
 قلتيين في ذلك العمق وقال الامام محمد بن يحيى يعني به الغيبا بوري تليد الغزالي لا يغني التبعاد بقدر القلتيين
 في هذه الصورة بل يبعد حيث يعلم ان النجاسة لا تنتشر اليه كما يعتبره أبو حنيفة رجسه الله في بعض
 الروايات في الماء الكثير ولو كان الماء قلتيين بلا زيادة فعلى الجديد لا يجوز الاغتراف منه وعلى القديم
 يجوز ذلك في أصح الوجهين والثاني لان المأخوذ بعض الباقي والباقي نجس بالانفصال فكذلك المأخوذ

الا اذا اجتمع في حوض قدر
 قلتيين واذا اجتمع قلتيان من
 ماء نجس طهر ولا يعود
 نجسا بالتفريق

ثم في المسئلة الاولى يحتمل أن يكون الخلاف في جواز الاستعمال من غير تباعد مع القطع بطهارة الجميع
ويحتمل أن يكون في الاستعمال مبنيا على خلاف في نجاسته وقد نقل عن الشيخ أبي محمد نقل الاتفاق على
الاحتمال الاول قال الامام النوروى في الروضة هذا الوقف من الامام الرافعي بحجب فقد حرم به وصرح
بالاحتمال الاول جماعة من كبار أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد الاسفراييني والقاضي أبو الطيب وصاحب
الخواص والماملي وصاحب الشامل والبيان وآخرون من العراقيين والخراسانيين وقطع جماعة من
الخراسانيين بأن على قولي التباعد يكون المجتبى نجسا كذا قاله القاضي حسين وامام الحرمين والغوى
وغيرهم حتى قال هؤلاء الثلاثة لو كان قلتي فقط كان نجسا على هذا القول والصواب الاول والله أعلم
الثاني اذا نجس كوز ماء نجس في ماء طاهر هل يعود طهورا ان كان الكوز ضيق الرأس فوجهان أحدهما نعم
لحصول الكثرة والاتصال وأصحهما لا لانه لا يحصل به اتصال يفيد تأثير أحدهما في الآخر بل مافي الكوز
كالمودع فيه وليس معدودا جزءا منه واذ احكمنا بآبائه طهورا على الصورتين فهل يحصل ذلك على الفور
أم لا بد من زمان يزول فيه التغيير لو كان متغيرا فيه وجهان الاصح الثاني ولا شك ان الزمان في الضيق أكثر
منه في الواسع فان كان ماء الكوز متغيرا فلا بد من زوال تغيره ولو كان الكوز غير ممتلئ فسادا يدخل
فيه الماء فلا اتصال وهو على نجاسته قال الامام النوروى الآن يدخل أكثر من الذي فيه فيكون حكمه
ما تقدم في المكثرة قال القاضي حسين وصاحب النعمة ولو كان ماء الكوز طاهرا فغمسه في نجس ينقص
عن القلتي بقدر ماء الكوز فهل يحكم بطهارة النجس فيه الوجهان والله أعلم الثالث ماء البئر كغيره في قبول
النجاسة وزوالها ولكن ضرورة النزح الى الاستقاء منها قد يخضع بضرب من العسر فان كان قليلا وقد
تنجس بوقوع نجاسة فيه فليس من الرأي أن تنزح ليبقى بعده الماء الطهور لانه وان نزح فيبقى قعر البئر
نجسا وكذا جدران البئر بل ينبغي أن يترك ليزداد فيبلغ حد الكثرة وان كانت قليلة الماء ولا يتوقع منه
الكثرة صب فيها ماء من خارج حتى يكثر ويزول التغيير ان كان متغيرا وان كان الماء كثيرا طاهرا
وصب فيه شيء نجس فقد يبقى على طهوريته لكثرتيه وعدم التغيير لكن يتعذر استعماله لانه لا ينزح
دلو الا وفيه شيء من النجاسة فينبغي أن يستقي الماء كله فان كانت العين فتارة نزح بقدر ما يغلب على
الظن خروج النجاسة به فسايبقى بعد وما يحدث منه فهو طهور لانه غير مستيقن النجاسة ولا مظنون بالاثار
للاشك والتردد فمما يحدث حصول الظن بالاخراج نعم ان تحقق بعد ذلك شيئا على خلاف الغالب اتبعه والله
أعلم ثم قال المصنف (هذا) أي الذي ذكر من مسائل المياه وتحديداتها واختلاف فيها (هو مذهب) الامام
(الشافعي رضي الله عنه) وقد أورد بما اقتضته قواعده (وكنتم أو ذآن يكون مذهبه كذهب) شيخه
الامام (مالك) بن أنس (رضي الله عنه في ان الماء وان قل فلا ينجس الا بالتغير) في أحد أوصافه الثلاثة
(اذ الحاجة ماسة اليه) يقال مست الحاجة الى كذا اذا ألجأته اليه (ومشارا الوساوس) وفي نسخة
الوساوس (اشتراط القلتي) بالتفسير السابق (ولاجله شق على الناس ذلك وهو لعمرى) هو قسم بالبقاء
(سبب المشقة) والخرج العظيم (وبعرفه من يجربه) ويختبره (ويتأمله) ولا يثبتك مثل خبير والمجرب
اذا أخبر بشيء شاهده بصدق تجربته فلا محالة في تلقيه بالقبول لما يقول (ومما لا شك فيه) وفي نسخة ومما
لا يشك فيه وفي أخرى ومما لا أشك فيه (ان ذلك لو كان مشروطا) أي التحديد بالقلتي (لكن أولي
المواضع بتعذر) وفي نسخة بتعسر (الطهارة) الحرمان الشرعان (مكة والمدينة) ثم فهما الله تعالى
وما جاورهما من البلاد الحجازية والنجدية (اذ لاكثر فيها المياه الجارية) كالأنهار الصغيرة والعظيمة
وأما العيون التي وجدت بها الآن فن المستحبات في القرن الثاني وهلم جرنا كانت عيون قليلة في
بعض مواضع من الحجاز لكنها خفية في الارض (ولا الا كدة الكثيرة) الا ما كان من قلات تجمع ماء
الامطار في مواضع قليلة بعيدة عن العمران وما يشاهد فيها من البرك العظيمة المعدة للمياه فمستحبات

هذا هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه وكنتم أو ذ
أن يكون مذهبه
كذهب مالك رضي الله عنه
في أن الماء وان قل لا ينجس
الا بالتغير اذ الحاجة ماسة
اليه ومما لا شك فيه
اشتراط القلتي ولا جله
شق على الناس ذلك وهو
لعمرى سبب المشقة ويعرفه
من يجربه ويتأمله ومما
لا أشك فيه أن ذلك لو كان
مشروطا لكان أولى
المواضع بتعسر الطهارة
مكة والمدينة اذ لا يكثر
فيهما المياه الجارية ولا
الراكدة الكثيرة

(ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم) من هجرته الى المدينة (الى آخر عصر الحجابة) الى المائة وعشرة من الهجرة (لم تنقل واقعة) أو نازلة (في) باب (الطهارة ولا) نقل (سؤال عن) وفي نسخة (في) كيفية حفظ الماء عن النجاسات ولو وقع ذلك لذكرها آئمة الحديث في كتبهم مع شدة تحريمهم لضبط الاقوال والاحوال والنواذر (و) مع ذلك (كانت أواني) جمع آنية (مياههم) كالجرار والاقداح والخواوي الصغار والكيزان (يتعاطاها) بالغرف والماء (الصبيان) الصغار (والاماء) أي البنات أعم من المملوكة وغيرها (الذين) من صفتهم وشأنهم انهم (لا يحتزرون عن النجاسات) لجهلهم وصغر سنهم (وقد توضع رضى الله عنه بماء في حرة) العجوز (النصرانية) على ما تقدم بيانه (وهذا كالصريح) وفي نسخة وتوضع رضى الله عنه بماء في حرة النصرانية كالصريح (في انه لم يعقل) أي لم يعتمد (الاعلى عدم تغيير الماء) في أوصافه (والافجاسة النصرانية) ونجاسة (انما غالبة تعلم بظن قريب) وفي نسخة غالباً تعلم بظن قريب وقال النووي في شرح المذهب تذكره أواني السكفار وثبأهم سواء فيه أهل الكتاب وغيرهم والمتدين باستعمال النجاسة وغيره قال وإذا تطهر من اناء كافر ولم يتيقن طهارته ولا نجاسته فان كان من قوم لا يتدينون باستعمال النجاسة صح طهارته بلا خلاف وإن كان من قوم يتدينون بها فوجهان الصحيح منها انه تصح طهارته اهـ فان قيل ان عمر رضى الله عنه لما توضأ لم يكن معه علم بأن تلك الحرة من بيت نصرانية كما يعلم ذلك من سوق الحديث الذي ذكرناه آنفاً فالجواب ليس انه لم يفرغ من وضوئه وبالماء فقيل له انه من حرة العجوز النصرانية فأقضى اليها ودعاها الى الاسلام عجبا بما جاءه وقد بقي على طهارته ولم ينقل انه نقض ذلك الطهور بماء آخر فهو حجة في بيان الاستعمال (فاذا) أي حينئذ (عسر القيام بهذا المذهب الذي هو اشتراط القلتين) ثم أيد ذلك بسبعة أدلة فقال (وعدم وقوع السؤال في تلك الاعصار دليل أول) لما ذهب اليه مالك (وفعل عمر) رضى الله عنه (دليل ثان) عند من يقول ان أفعال الحجابة حجة كاقوالهم وإذا تعارض القول مع الفعل فالحق ما يقوم فيه خلاف مذكور في كتب الاصول (والدليل الثالث اصغار رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة) أخرجه الدارقطني والطبراني في الاوسط من حديث عائشة باسنادين ضعيفين بلفظ كان يصغي الاناء للهرة فتشرب منه ثم يتوضأ وأخرجه الطحاوي من وجه آخر وهو ضعيف أيضاً وأخرج الاربعة في حديث مالك من فعل أبي قتادة وهو في الموطأ عن اسحق بن أبي طلحة عن جسيمة بنت عبيد بن رفاعة عن خالتها كبشة بنت كعب وكانت تحت ابن أبي قتادة ان أباً قتادة دخل عليها فسكرت له وضواً فجاءت هرة تشرب فأصفي لها الاناء حتى شربت الحديث (وعدم تغطيتهم الاواني منها) أي من الهرة (بعد ان ترى انها تأكل الفارة) وغيرها من حشرات الارض المستقرة (ولم تكن في بلادهم) أي في المسكونة منها (حياض) جمع حوض وهو مجتمع الماء (تلغ السنابير) جمع سنور وهو الهر وقيل هو الوحش منها (فيها) أي في تلك الحياض (وكانت لا تنزل في الابار) لكونها عميقة ولاناء عندهم الاماني أو انهم فاذا لامحالة تشرب من تلك الاواني وقد قيل ما قيل في حكم سورها فقبل بعد اتفاق أصحابنا على كراهية سورها هل هي على التحريم واليه مال الطحاوي أولاً لا تتحاشى النجاسة وهذا يدل على التزهر والبسه مال الكرخي وهو الاصح والاقرب اني موافقة الحديث ولو أكلت فارة ثم شربت الماء تجس ولو مكثت ساعة ثم شربت لا تجس عند أي حنيفة لغسلها فأها بلعابها وعند محمد ونجس لان عنده لا نزول النجاسة الا بالماء المطلق (و) الدليل (الرابع) ان الشافعي رضى الله عنه (نص) في القديم (على ان غسل النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت) وقيل ان لم تتغير حكمها حكم المحل بعد الغسل ان طهر فطاهرة وقيل حكمها حكم المحل قبل الغسل كافي الوجيز للمصنف والغسالة بالضم ما غسلت به الشيء والمراد هنا الماء المستعمل في إزالة النجاسة وفرعوا على هذه المسألة مسألة العصر وان الطهارة حاصلة قبله فلا حاجة اليه وهو الاصح

ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر عصر أصحابه لم تنقل واقعة في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات وكانت أواني مياههم يتعاطاها الصبيان والاماء الذين لا يحتزرون عن النجاسات وقد توضع عمر رضى الله عنه بماء في حرة نصرانية وهذا كالصريح في أنه لم يعقل الا على عدم تغيير الماء والافجاسة النصرانية وانما غالبة تعلم بظن قريب فاذا عسر القيام بهذا المذهب وعدم وقوع السؤال في تلك الاعصار دليل أول وفعل عمر رضى الله عنه دليل ثان والدليل الثالث اصغار رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة وعدم تغطيتهم الاواني منها بعد ان يرى انها تأكل الفارة ولم يكن في بلادهم حياض تلغ السنابير فيها وكانت لا تنزل الا بار والرابع ان الشافعي رضى الله عنه نص على ان غسل النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت

وأى فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها عليه وأى معنى لقول القائل (٣٣١) أن قوة الورود تدفع النجاسة مع أن الورود

لم يمنع مخالطة النجاسة وأن
أحيل ذلك على الحاجة
فالحاجة أيضاً ماسة إلى هذا
فلا فرق بين طرح الماء
في اجانة فيها أو بنجس أو
طرح الثوب النجس في
الاجانة وفيها ماء وكل ذلك
معتاد في غسل الثياب
والاواني والخامس أنهم
كانوا يستنجون على أطراف
المياه الجارية القليلة ولا
خلاف في مذهب الشافعي
رضي الله عنه أنه إذا وقع
بول في ماء جار ولم يغيره
يجوز التوضي به وإن كان
قليلاً وأى فرق بين الجارى
والراكد وليت شعري
هل الحوالة على عدم
التغير أولى أو على قوة الماء
بسبب الجريان ثم ما حذر
تلك القوة أتجري في المياه
الجارية في أنابيب الحمامات
أم لا فإن لم تجر فالفرق
وإن جرت فالفرق بين
ما يقع فيها وبين ما يقع في
يجري الماء من الاواني على
الابدان وهي أيضاً جارية
ثم البول أشد اختلاطاً
بالماء الجارى من نجاسة
جامدة ثابتة إذا قضى بأن
ما يجري عليها وإن لم يتغير
نجس الى أن يجتمع في
مستنقع فثان فأى فرق
بين الجامد والمائع والماء
واحد والاختلاط أشد
من المجاورة والسادس أنه
إذا وقع رطل من البول في

ومسألة الماء الجارى إذا ورد على النجاسة فإنه لا ينجس إلا بالتغير وقد اختاره طائفة من الاصحاب (وأى
فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها) أى النجاسة (عليه) وكذا شرطهم في مسألة
القلتين النجستين أن بورود الطاهر على النجس فيقال أى فرق بينه وبين أن بورود النجس على الطاهر ولكن
قد يقال أن الورود عليه قوة فأشار الى رفعه بقوله (وأى معنى لقول القائل أن قوة الورود رفع
النجاسة) أى بقوته عند الورود مجرداً عنها وبدفعها (مع أن الورود) من حيث هو (لم يمنع مخالطة
النجاسة وأن أحيل ذلك الى الحاجة) والضرورة (فالحاجة أيضاً ماسة الى هذا) فهي حالة على غير ملى
(فلا فرق بين طرح الماء في اجانة) بالكسر والتشديد أثناء تغسل فيه الثياب والنجس اجاجين (فيها ثوب
نجس أو طرح الثوب النجس في الاجانة وفيها ماء) طاهر (كل ذلك معتاد في غسل الثياب والاواني)
أشار بذلك الى قوله هم ورود الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الاظهر وقد
أجاب الرافعي فقال الوارد عامل والقوة للعامل وبذلك على الفرق حديث منع المستيقظ من النوم ولولا
الفارق بين الوارد والمورود لما انتظم المنع من الغمس والامر بالغسل الدليل (الخامس أنهم كانوا
يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة) وهي التي يعدها الناس جارية كما سبق قال الرافعي إذا وقعت
النجاسة في ماء الانهار المعتدلة مائعة أو جامدة فالمائعة ان غيرته فالتغير المتغير بنجس وحكم غيره معه
كحكمه مع النجاسة الجامدة فان لم يتغير فان كان للموافقة في الاوصاف فالحكم على ما ذكر في الرائد
وان كان لقله النجاسة وانما حقا فيه لم ينجس الماء وان كان قلبه لالان الاولين كانوا يستنجون على
شروط الانهار الصغيرة ولا يرونه تنجيساً لما فيها اه (ولاحلاف في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انه اذا
وقع بول في ماء جار ولم يغيره يجوز التوضي به وان كان قليلاً) وعزاه شارح الكنز الى أبي حنيفة أيضاً
(وأى فرق بين الجارى والراكد) والجواب ان النجاسة لا تستقر مع جريان الماء بخلاف الراكد فهذا
فرق صحيح (وليت شعري الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء في الجريان) فالشافعي أحاله على عدم
التغير وهو صحيح وأبو حنيفة أحاله على القوة وهو صحيح أيضاً ولكل وجهة فن قال بعدم التغير فسيببه قوة
الماء في الجريان ومن قال بقوة الماء يلزم منه عدم التغير فلا يكون أحد القولين أولى من الآخر عند
التأمل (ثم ما حذر تلك القوة) في الماء عند جريانه (أيجري) حدها (في المياه الجارية في أنابيب
الحمامات) جمع أنبوب وهو ما بين السكعين من القصب (أم لا) يجري (فان لم يجرفا الفرق) ولما ذالم
يقس على الماء الجارى (وان جرى فالفرق بين ما يقع فيها) أى في تلك الانابيب أى الاقصاب (وبين
ما يقع في مجرى الماء من الاواني على الابدان وهي أيضاً جارية ثم) ان (البول أشد اختلاطاً بالماء الجارى
من نجاسة جامدة ثابتة) لرقه أجزاءه (إذا قضى) أى حكم (بان ما يجري عليها) أى على النجاسة الجامدة
من الماء (وان لم يتغير) فهو (نجس الآن) وفي نسخة الى أن (يجتمع في منقع) أو حوض أو حفرة
(قلتان) منه كما سبق تقرر به (فأى فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من الجوار)
وفي نسخة المجاورة وقد فرق المصنف بنفسه بين الجامد والمائع من النجاسات ورتب على كل منهما أحكاماً
خاصة في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز وهنا قد رجع عن ذلك كله بحسب ما ظهر له وأداه
اجتهاده وهذا يدل على أن كتاب الاحياء آخر مؤلفاته ولونوزع في منهاج العابدین انه يحيل فيه على
الاحياء فالذى اعتمدته أو باب الكشف انه ليس له بل هو لرجل من سبته المغرب كما تقدمت الإشارة اليه
في خطبة الكتاب وذ كر الاصبهانى في تعليل المهران للشافعي قولاً قديماً ان الماء الجارى قليلاً أو كثيراً
سريعاً أو بطيئاً لا ينجس بملاقاة النجاسة إلا بتغيراً أحد أوصافه الدليل (السادس انه اذا وقع رطل من
البول في قلتين) ماء محض (ثم فرقنا) في محلين (فكل كوز يعترف منه طاهر) بناء على الاصل (ومعلوم
ان البول منه تشريفه) أى الماء (وهو) أى البول (قليل) بالنسبة الى الماء المغترف (فليت شعري هل

قلتين ثم فرقنا فكل كوز يعترف منه طاهر ومعلوم أن البول منه تشريفه وهو قليل وليت شعري هل

تعليل طهارته بعدم التغير) في أحد أوصافه (أولى أو بقوة كثرة الماء بعد انقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها) وفي بعض النسخ بعد انقطاع الكثرة وزوالها للدليل (السابع الحمامات) والمغاسل (لم يزل في الأعصار الخالية) أي الماضية (يتوضأ فيها المتقشفون) أي خشنوا العيس من أرباب الصلاح (ويغمسون الأيدي والأواني في تلك الحياض) التي بالحمامات (مع قلة الماء) فيها (ومع العلم بأن الأيدي النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليها) إرسالاً رسالاً (فهذه الأمور) التي ذكرت (مع الحاجة الشديدة) التي يضطر الإنسان إليها (تقوى في النفس) وتؤيد (أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير) فقط (معولين) أي معتمدين (على قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر طعمه أو ريحه) كذا في النسخ وفي بعضها خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر لونه أو طعمه أو ريحه قال العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث أبي امامة بأسناد ضعيف وقدرناه بدون الاستثناء أبو داود والترمذي والنسائي من حديث أبي سعيد وصححه أحمد وغيره اه قلت قال الحافظ وفي أسناد ابن ماجه أبو سفيان طريقتان شهاب وهو ضعيف متر وك وقد اختلف على شريك الراوي عنه وقدر وي هذا الحديث من رواية ابن عباس بلفظ الماء لا ينجسه شيء رواه أحمد وابن خزيمة وابن حبان ورواه أصحاب السنن بلفظ الماء لا ينجب وفيه قصة وقال الحارثي لا نعرفه مجتوداً إلا من حديث سمك بن حرب عن عكرمة وسمك مختلف فيه وقد احتج به مسلم ومن رواية سهل بن سعد رواه الدارقطني وعن عائشة بلفظ ان الماء لا ينجسه شيء رواه الطبراني في الأوسط وأبو يعلى والبخاري وابن السكن في صحاحه من طريق شريك رواه أحمد من طرق أخرى صحيحة لكنه موقوف ورواه الدارقطني من طريق داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال أنزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان بلفظ الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر على ريحه أو طعمه فيهرشدين بن سعد وهو متر وك وعن أبي امامة مثله رواه ابن ماجه والطبراني وفيه رشدين أيضاً تقدم شيء من ذلك عند ذكر اللون راداعلى من قال ان الشافعي قاس اللون على الطعم والريح ولم يجد فيه نصاً من الشارع * (تنبيه) * هذا الحديث هو الذي تمسك به مالك في ان الماء القليل والكثير اذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعماً أو ريحاً أو لوناً فهو نجس ولم يحد في الماء وجل الشافعي وكذا أصحابنا هذا الخبر على الكثير لانه ورد في بئر بضاعة وكان ماؤها كثيراً قال الحافظ وهذا مسمى منه إلى أن هذا الحديث ورد في بئر بضاعة وليس كذلك نعم صدر الحديث دون قوله خلق الله هو في حديث بئر بضاعة وأما الاستثناء الذي هو موضع الحجة منه فلا والرافعي كأنه تبع الغزالي في هذه المقالة فإنه قال في المستضيء لانه صلى الله عليه وسلم لماسئل عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر لونه أو طعمه أو ريحه وكلامه متعقب لما ذكرناه وقد تبعه ابن الحاجب في المختصر في الكلام على العام وهو خطأ والله الموفق اه وقال صاحب الهداية من أصحابنا وما رواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤها كأن جارياً بين البساتين قال الحافظ في تحريجه على الهداية كأنه يشير إلى حديث الماء لا ينجس شيء وأما ما ورد في بئر بضاعة فأخرجه أصحاب السنن الثلاثة عن أبي سعيد قال قيل يا رسول الله أنثوضاً من بئر بضاعة وهي يلقى فيها الخيض والحوم والكلاب والنتن فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء وأخرجه قاسم بن أصبغ من حديث سهل بن سعد نحوه وما قوله كأن جارياً في البساتين فهو كلام مردود على من قاله وقد سبق إلى دعوى ذلك والجزم به الطحاوي فأخرج عن جعفر بن أبي عمران عن محمد بن شعاع الثلمي عن الواقدي قال كانت بئر بضاعة طريقاً للماء إلى البساتين وهذا أسناد واحد ولو صح لم يثبت به المراد لاحتمال أن يكون المراد ان الماء كان ينقل منها بالسائفة إلى البساتين ولو كانت سحاجار يالم تسم بئراً وقد قال أبو داود سمعت قتبية بن سعيد قال سألت قتيبة بن ربيعة عن عتها قال أكثر ما يكون الماء فيها إلى العانة قلت فاذا انقص قال دون العورة قال أبو داود ودعت أناب بئر بضاعة

تعليل طهارته بعدم التغير
أولى أو بقوة كثرة الماء
بعد انقطاع الكثرة وزوالها
مع تحقق بقاء أجزاء
النجاسة فيها والسابع
أن الحمامات لم يزل في
الأعصار الخالية يتوضأ فيها
المتقشفون ويغمسون
الأيدي والأواني في تلك
الحياض مع قلة الماء ومع
العلم بأن الأيدي النجسة
والطاهرة كانت تتوارد
عليها فهذه الأمور مع الحاجة
الشديدة تقوى في النفس
أنهم كانوا ينظرون إلى عدم
التغير معولين على قوله صلى
الله عليه وسلم خلق الماء
طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غبر
طعمه أو لونه أو ريحه

وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع ان يقبل الى صفة نفسه كل ما يقع فيه وكان مغلوبا من جهته فكما ترى الكاب يقع في المعلقة فيستحيل
لمحاو يحكم بطهارته بصيرورته لمحاو والصفة الكلبية عنه فكذلك الخل يقع في الماء (٣٣٣) وكذا اللبن يقع فيه وهو قليل فيستحيل

صفته ويصور بصفة الماء

وينطبق بطبعه الا اذا كثر

وغلب وتعرف غلبته بغلبة

طعمه اولونه اورد يحه فهذا

المعيار وقد اشار الشرع

اليه في الماء القوي على

ازالة النجاسة وهو جدير

بأن يعول عليه فيندفع به

الخرج ويظهر به معنى

كونه طهورا اذ يغلب عليه

فيطهره كصار كذلك فيما

بعد القلتين وفي الغسالة وفي

الماء الجاري وفي اصغاه

الاناء للهرة ولا تظن ذلك

عفو اذ لو كان كذلك

لكن كثر الاستنجاء ودم

البراغيث حتى يصير الماء

المساق له نجسا ولا ينحس

بالغسالة ولا يبولغ السنور

في الماء القليل وأما قوله صلى

الله عليه وسلم لا يحمل خبثا

فهو في نفسه مبهم فانه يحمل

اذا تغير فان قبل ارادته اذا

لم يتغير فيمكن أن يقال انه

ارادته أنه في الغالب لا يتغير

بالنجاسات المعتادة ثم هو

تمسك بالمفهوم فيما اذا لم

يباغ قلتين وترك المفهوم

باقول من الادلة التي ذكرناها

يمكن وقوله لا يحمل خبثا

ظاهره في الجمل أي يقبله

الى صفة نفسه كما يقال

للمعلقة لا تحمل كذا ولا

بردائي مددته عليها ثم ذرعتة فاذا عرضها سئة أذرع وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني اليه هل
غير بناؤها عما كانت عليه قال لا ورأيت فيها ماء متغير اللون وقال الحافظ أيضا في تخريج الراعي قد وقع
لابن الرفعة أشد من هذا الوهم فانه عزاه الى الاستثناء الرواية أبي داود وهو في ذلك ليس هذا في سنن
أبي داود أصلا والله أعلم ثم قال المصنف (وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع ان يقبل الى صفة نفسه كل ما يقع فيه) (وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع ان يقبل الى صفة نفسه كل ما يقع فيه) (وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع ان يقبل الى صفة نفسه كل ما يقع فيه)
يقبل (أي يصرف) (الى صفة نفسه كل ما يقع فيه) هو مفعول يقبل أي كل مائع فقطض طبعه أن
يقبل كل ما وقع فيه الى نتيته نفسه (وكان) ما يقع فيه (مغلوبا من جهته) والمائع غالبا (فكما ترى
الكاب) المقول فيه بالنجاسة في مذهب المصنف (يقع في المعلقة) أي معدن الملح (فيستحيل) بجميع
اجزائه (لمحاو يحكم بطهارته) على الاتفاق (بصيرورته) أي انقلابه (لمحاو والصفة الكلبية عنه
فكذلك الخل يقع في الماء) كذلك (اللبن يقع فيه) أي في الماء (فيستحيل) الماء (صفته ويتصور
بصفة الماء وينطبق بطبعه) هذا اذا كان الواقع قليلا (الا اذا كثر) ذلك الواقع (وغلب) على الماء
(وتعرف غلبته) على الماء (بغلبة طعمه اولونه اورد يحه) بحيث من ذاقه اورداه أو شمه حكم بأنه هو
(فهذا المعيار) والميزان (وقد اشار شرع اليه في الماء القوي) الشديد الجري (على ازالة النجاسة) به
ولم ينظر الى ملاقاته النجاسة لقوة دفعه لها (وهو جدير) أي حقيق (بأن يعول) أي يعتمد (عليه فيندفع
به الخرج) والمشفة عن الامة (فيظهر) وفي نسخة ويظهر (معنى كونه طهورا) في الحديث المذكور
(أن يغلب غيره) بقوة يقبله الى صفته (فيطهره) أي يجعله طهورا كنفسه (كصار كذلك فيما بعد
القلتين) في جملهما الخبث (و) كصار (في الغسالة) المحكوم بطهارتها (وفي الماء الجاري وفي اصغاه
الاناء للهرة) كما تقدم (ولا تظن ان ذلك عفو) وفي نسخة ولا تظن ذلك عفو (اذ لو كان كذلك) أي لو
كان من قبيل المعفوآت الشرعية (لكن) نجسا لكان يعني عنه (كأثر الاستنجاء ودم البراغيث) ولو كثر
(حتى يصير الماء المساق له نجسا) ان كان قليلا (ولا ينحس بالغسالة ولا يبولغ السنور في الماء القليل وأما
قوله عليه الصلاة والسلام) في حديث القلتين (لا يحمل خبثا) هو (في نفسه مبهم) يصعب على الفهم
ادراكه (فانه يحمل) الخبث (اذا تغير) فالأهم حاصل (فان قبل ارادته) في الحديث لا يحمل خبثا
(اذا لم يتغير فيمكن أن يقال ارادته) على هذا التقدير (انه في الغالب لا يتغير بالنجاسات المعتادة) بوقوعها
وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة (الكائنة) وفي الغدران جمع غدير وهو مستنقع الماء
الذي غادره السيل (ويغمسون الاواني النجسة فيها) من أباريق وغيرها (ثم يترددون فيها) أي تلك
المياه القليلة (تغيرت) عن أوصافها (تغيرا مؤثرا أم لا فبين) في الحديث (أنه) أي الماء (اذا كان قلتين
لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة) فهذا معنى قولهم في تفسير نفى الجمل اذا لم يتغير وقد قبل في معنى الحديث
غير ما ذكره المصنف قالوا أي لم ينحس وقبل لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن بعضه وقبل لا يقبل حكم النجاسة
كما تقدمت الإشارة اليه (ثم هو) أي العمل بهذا الحديث (تمسك بالمفهوم) هو ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق (فما اذا لم يبلغ قلتين) فانه يحمل خبثا دل الحديث بمفهومه على ذلك (وترك المفهوم) أي
ترك العمل به (بأقل من الادلة) السبعة (التي ذكرناها يمكن) لامانع منه (وقوله) في الحديث (لا يحمل
خبثا فظاهره) أي منطوقه (في الجمل أي يقبله الى صفة نفسه كما يقال المعلقة لا تحمل كذا ولا
النجاسات) (أي ينقلب) لمحاو وهما في النسخ تقديم وتأخير فليتنبه لذلك (فان قلت فقد قال) في الحديث
(لم يحمل خبثا ومهما كثر) النجاسات (جلها) فهذا ينقلب عليه فانها مهما كثر جلها أيضا حكما

غيره أي ينقلب وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة وفي الغدران ويغمسون الاواني النجسة فيها ثم يترددون في أنما تغيرت تغيرا
مؤثرا أم لا فبين انه اذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة (فان قلت) فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحمل خبثا ومهما كثر
جلها فهذا ينقلب عليه فانها مهما كثر جلها أيضا حكما

كأجلها أيضا حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا) مالك والشافعي ولذا قال
الاصفهانى فى كشف تعليل المحرر ان ما رواه مالك بخصوص بمفهوم حديث القلتين لان هذا الحديث
بمفهومه دل على ان مادون القلتين يحمل خبثا (وعلى الجلة فيلى فى أمور النجاسات الى المساهلة) فيها وعدم
التعمق (فهما من سيرة الاولين) وطريقة السلف الصالحين (وحسما) أى قطعها (لمادة الوسواس)
فان عامة الوسواس فيها (ولذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف) بين الأئمة (من هذه المسائل) وكان
السائل كان يستفتيه فى هذه المسائل بحسب ما أذاه اليه اجتهاده والافلا يجوز له أن يخالف مذهب
امامه والمصنف رجه الله تعالى كان من سلم له دعوى الاجتهاد أى فى المذهب كما ينبئه كلام كثير من أئمة
مذهبه ولعل من نظروا الى ظاهر سنيقه هذا فى هذا الكتاب خرم بأنه رجع فى آخر عمره ما لم يكن كذلك
وذكر الشيخ أجد زروق فى شرحه على قواعد العقائد للمصنف ما نصه سمعت أبا عبد الله القورى يقول
قال ابن العربى فى كتاب الاقتراب فى شرح الجلاب لما تغلغل شيخنا أبو حامد فى العلوم ترك العناد ورجع
الى المقصود من مذهب مالك وقال به قال سيدى أجد زروق ولا يخفى ما فى هذا الكلام من الحرورية
والضعف والله أعلم اه قلت ابن العربى كان ممن شاهد المصنف وأخذ عنه وكأنته أشار بكلامه المذكور الى
هذا الذى أورده المصنف هنا ولا يلزم من مخالفته لامامه فى مسألة من المسائل أن يكون خرج عن مذهبه
بالكلية هذا لا يقول به أحد الا ترى الى الامام أبى جعفر الطحاوى قد اختار قولنا يخالف فيه الامام وأصحابه
ويؤيده بالآثار ويذهب اليه أحيانا ولا يلزم منه انه خرج من المذهب ولا يقول به أحد كما هو شأن مجتهدى
المذاهب فتأمل ذلك ثم لما فرغ المصنف من ذكر المزال به والمزال شرع بذكر فى الازالة فقال (الطرف
الثالث فى كيفية الازالة) اعلم أولا أن الشئ النجس ينقسم الى نجس العين وغيره أما نجس العين فلا يظهر
بحال الا انخرط ظهر بالتخلل وجليد الميتة يطهر بالدباغ والعلة والمضغة والدم الذى هو حشو اليبض اذا
حشيناها فاستحالت حيوانا وأما غيره فأشار للمصنف اليه بقوله (والنجاسة ان كانت حكمية) فقد قسمها
الى اثنين حكمية وعينية فان كانت حكمية (وهى التى ليس لها حرم محسوس) كالبول اذا جف على المحل ولم
توجد له رائحة ولا أثر (فيكفى اجراء الماء على جميع مواردها) ونص الوجيز على مواردها اذ ليس ثم ما يزال
ولا يجب فى الاجراء عدد خلافا لابي حنيفة حيث شرط فى ازالة النجاسة الحكمية الغسل ثلاثا فى رواية
وفى رواية الشرط أن يغلب على ظن الغاسل طهارته ولا جد حيث قال فى احدى الروايتين يشترط الغسل
سبعين فى جميع النجاسات كما فى نجاسة السكب نقله الرافعى قلت وهذا هو المشهور عن أحمد سواء كانت النجاسة
فى السبيلين أو فى غيرهما وعنه رواية ثانية انه يجب غسل سائر النجاسات ثلاثا سواء كانت فى السبيلين أو
غيرهما وعنه رواية ثالثة ان كانت فى السبيلين ثلاثا وان كانت فى غير السبيلين فسبعين وعنه رواية
رابعة ان كانت فى السبيلين أو فى غير البدن وجب العدد وكان الواجب سبعين وان كانت فى البدن فقد
روى عنه أنه قال واذا أصاب جسده فهو أسهل والخلال يخطئ روايتها وعنه رواية خامسة وهو اسقاط
العدد فيما عدا السكب والخزير كذا فى اختلاف الفقهاء لابن هبيرة الوزير والشافعى قوله صلى الله
عليه وسلم حثيه ثم اقرصه ثم اغسله بالماء أمر بالغسل من غير اعتبار عدد (وان كانت عينية فلا) يكفي
فيها اجراء الماء بل (لا بد من) محاولة (ازالة العين) أى أوصافها الثلاثة اللون والطعم والرائحة أو
ما وجد منها (وبقاء الطعم يدل على بقاء العين) وفى الوجيز فان بقي طعم لم تطهر لان ازالته سهلة قال
الرافعى ان بقي طعم لم يطهر سواء هى مع غيره من الصفات أو وحده لان الطعم سهل الازالة (وكذا بقاء
اللون) أى ان لم يبق الطعم نظرا ان بقي اللون وحده وكان سهلى الازالة فلا يطهر (الا فيما يلتصق به)
كدم الخيض يصيب الثوب وبما لا يزول (فهو معفو عنه بعد) المبالغة والاستعانة (بالخت والقرص)
بالصاد المهمة وروى بالمعجمة أيضا وهكذا هو بالوجهين فى الحديث وفى المصباح قال قال الازهرى الخت

كما جعلها حسا فلا بد من
التخصيص بالنجاسات
المعتادة على المذهبين جميعا
وعلى الجلة فيلى فى أمور
النجاسات المعتادة الى
التساهل فهما من سيرة
الاولين وحسما لمادة
الوسواس وبذلك أفتيت
بالطهارة فيما وقع الخلاف
فيه فى مثل هذه المسائل
(الطرف الثالث فى
كيفية الازالة)*
والنجاسة ان كانت حكمية
وهى التى ليس لها حرم
محسوس فكفى فى اجراء الماء
على جميع مواردها وان
كانت عينية فلا بد من ازالة
العين وبقاء الطعم يدل على
بقاء العين وكذا بقاء اللون
الا فيما يلتصق به فهو معفو
عنه بعد الخت والقرص

أن يحك بطرف عود أو حجر والقرص أن يدل ذلك بأطراف الأصابع والأظفار لكاشد يداو يصب عليه الماء حتى ترول عينه وأثره وأخرج أحمد وأبو داود في رواية ابن الأعرابي من حديث خولة بنت يسار قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحيض فقال اغسله فقلت غسلته فبقي أثره فقال يكفيك ولا يضرك أثره (وأما الرائحة فبقاؤها) أي أن يبقى الرائحة وهي عسرة الازالة كرائحة الجرفه بل يطهر المحل فيه قولان وقيل وجهان أحدهما لأن بقاء الرائحة (يدل على بقاء العين) فصار كالطعم وهذا هو القياس في اللون لكن منعتنا عنه الأخبار (ولا يعني عنها) والثاني وهو الأصح أنه يطهر لانا إنما احفظنا بقاء اللون لمكان المشقة في إزالته وهذا المعنى موجود في الرائحة وروى في اللون أيضاً وجه أنه لا يطهر المحل مادام باقياً ذكره في التيممة ونسبه إمام الحرمين إلى صاحب التلخيص وإن بقي اللون والرائحة معاً فلا يطهر المحل لقوة دلالة على بقاء العين ثم إن قوله فهو معفو عنه بعد الحت والقرص فيه بحثان الأول الاستعانة بالحت والقرص هل هو شرط أم لا ظاهر كلامه يقتضي الاشتراط وبه يشعر نقل بعضهم لكن الذي نص عليه المعظم خلافه واحتجوا عليه بحديث خولة واقتصر على الاستحباب الثاني لم قال معفو عنه ولم يقل فهو طاهر أهون نجس لكن يعني عنه أم كيف الحال أطلق الأكثر القول بالطهارة ويجوز أن يقال أنه نجس لكن يعني عنه كفاي أثر يحصل الاستحباب ودم البراغيث وليس في الأخبار تصريح بالطهارة وإنما يقتضي العفو المسامحة وقد تعرض في التيممة لمثل هذا في الرائحة فقال إن قلنا لا يطهر فهو معفو عنه كدم البراغيث وقد أشار المصنف إلى هذا فقال (الأذا كان شيئاً له رائحة فائحة تعسر إزالته) أي فيعني عنه (فالدلك والعصر) مع إخراج الماء على الثوب (مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في) إزالة (اللون) وهذا الذي أشار إليه المصنف في الوجيز بقوله ثم يستحب الاستطهار بغسله ثانية وثالثة وفي وجوب العصر وجهان وإن وجب العصر في الاكتفاء بالجفاف وجهان قال الرافعي في شرحه الاستطهار بالطاء طلب الطهارة ويجوز بإلغاء المشالة بمعنى الاحتياط وقد روياً جميعاً لغرض أن التلخيص مستحب في إزالة النجاسة كفاي رفع الحدث وإنما يتأدى الاستحباب إذا وقعت المرة الثانية أو الثالثة بعد زوال النجاسات أما الغسلات المحتاج إليها لإزالة العين فلا بد منها واستحباب الاستطهار يشمل النجاسة الحكمية والعينية وأما مسألة العصر فقد اختلفوا في حصول الطهارة قبله على وجهين وبنيهما على أن الغسالة طاهرة أو نجسة فعلى الأول فلا حاجة إلى العصر وهو الأصح وعلى الثاني فلا بد منه وعلى هذا فهل يكتب في الجفاف فيه وجهان أحدهما نعم ثم ذكر المصنف في الوجيز فرغاً من سبعة الأول إذا ورد الثوب النجس على ما قلل ينحس الماء ولم يطهر الثوب على الأطهر والثاني إذا أصاب الأرض بول فأفيض عليه الماء حتى صار مغلولاً وذهب الماء طهر وكذا إذا لم ينضب إذا حكمنا بطهارة الغسالة فإن العصر لا يجب قال الرافعي وفيه خلاف لأبي حنيفة قال لا تطهر الأرض حتى يحجر إلى الموضع الذي وصلت النداءة إليه وينقل التراب والثالث اللبن المعجون بالماء النجس يطهر إذا نضب فيه الماء الطهور فإن طبخ طهر طاهره بأفاضة الماء عليه دون باطنه والرابع بول الصبي قبل أن يطعم يكفي فيه رش الماء فلا يجب الغسل بخلاف الصبية وفيه خلاف لمالك وأبي حنيفة وقد تقدمت الإشارة إليه والخامس ولو غس السكب يغسل سبعة أحداهن بالتراب خلافاً لأبي حنيفة حيث قال حكمه حكم سائر النجاسات ولا حد حيث قال في رواية ثمان مرات قلت وقال مالك يغسل من ولو غس تعبد الإنبجاسته و يراق الماء استحباباً ولا يراق ما ولغ فيه من سائر المسائعات ثم قال المصنف وعرقه وسائر أجزائه كاللعاب وفي الحاق الخنزير به قولان والأظهر أنه لا يقوم الصابون والاشنجان مقام التراب ولا الغسلة الثانية ولو كان التراب نجساً أو مزج بالخل ففيه وجهان قلت وقد سبق التفصيل في لعاب السكب عند أصحابنا فراجعوه والسادس سؤر الهر طاهر فإن أكلت فأرة ثم ولغت في ماء قليل ففيه ثلاثة أوجه والأحسن تعميم العفو للحاجة قال الرافعي وهو خلاف ما صححه معظم الأصحاب وقال النووي

وأما الرائحة فبقاؤها يدل على بقاء العين ولا يعني عنها إلا إذا كان الشيء له رائحة فائحة يعسر إزالته فالدلك والعصر مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في اللون

غير الماء من المائعات كالماء والسابع غسالة النجاسة ان تغير فهو نجس وان لم يتغير حكمه حكم المحل
بعد الغسل ان طهر فطاهر وفي القديم هو طاهر على كل حال ما لم يتغير وقيل حكمه حكم المحل قبل الغسل
وتطهر فأنه في رشاش الغسالة الثانية من ولوغ الكلب انتهت الفروع السبعة والكلام على كل فرع
منها طویل فراجع الشرح ثم قال المصنف (والمزید للوسواس) العارض في ازالة النجاسات (أن يعلم ان
الاشياء من أصلها) خلقت طاهرة بيقين (وان النجاسات عارضة عليها) (فالانشاء عليه نجاسة)
مرئية (ولا تعلمها يقينا) باخبار صائقي ثوبا كان أو غيره (نصلي معه) ولا شئ في طهارته بقاء على الاصل
(ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباطات) وفي نسخة بالاستنباط وهو الاستخراج بالاجتهاد (الى تقدير
النجاسات) بل يقف فيما أخبر به الشارع ولا يتجاوز عن الحدوبه تم بيان القسم الاول في طهارة الاخبات
ثم شرع في طهارة الاحداث فقال (القسم الثاني) في بيان (طهارة الاحداث) هو جمع حدث تقدم بيانه
(وفيها) أي يدخل في طهارة الاحداث (الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها) أي تلك الثلاثة (الاستنجاء)
وما ينبع (فنورد) هنا (كيفيتها) أي الاربعة (على الترتيب) المناسب مقدما لاهم فالاهم (مع آدابها)
وسننها) ولواحق كل من ذلك (مبتدئين بسبب الوضوء وهو قضاء الحاجة ان شاء الله تعالى) وأصل
الحاجة الفقر الى الشئ مع حبه والجسم حاج تحذف الفاء وحواشي والمراد بقضاءها هنا بلوغها ونيلها
وهو كفاية عن اخراج الفضلات الباطنية ومثله البراز والغائط والخلاء وأشباهها وظاهر كلام المصنف
يقضي ان سبب الوضوء هو الحدث وذلك لانه يتكرر بتكرار الحدث وهذا قدره أصحابنا قال الجلال
الجزري في حواشي الهداية السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والحدث رافع للوضوء فكيف يكون سببا
للوضوء وكذا قول أهل الظاهر ان سبب الوضوء القيام الى الصلاة لظاهر النص وهو أيضا قد دلالة صلى
الله عليه وسلم صلى خمس صلوات بوضوء واحد والصحیح عندنا سببه الصلاة وفي قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلاة الآية تنصيص عليه لان الطهارة تضاف الى الصلاة والاضافة دليل السببية ولان الطهارة شرط
الصلاة فوجب أن يكون سبب وجوب الصلاة لا غير قياسا على سائر الشروط وهذا لان شرط الشئ
تبع له وانما يصير تبعاله ان لو وجب بسببه فلو وجب بسبب آخر يصير تبع السببه لالمشروطه ولا نسلم
بان الطهارة تتكرر بتكرار الحدث بل بتكرار الصلاة الا أن تجديد الوضوء لم يجب وان تكرر سببه وهو
الصلاة لان تجديد الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلاة فهما كان المقصود
حاصلا كان مستغنيا عن تجديد فعل التوضؤ كفاي استقبال القبلة وسائر العمرة وتطهير الثوب اذا وجدت
هذه الاحوال عند الشروع في الصلاة لا يشترط تجديد هذه الافعال عند شروعاتها فكذلك اذا ثبت بما
ذكرنا أن سبب وجوب الوضوء الصلاة والحدث شرطه بدلالة النص وصيغته أما الصيغة فلانه ذكر
الحدث في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والبول انما يجب بما يجب به الاصل فكان ذكر الحدث في
البذل ذكرافي المبدل وأما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم أي من مضاجعكم وهو كفاية عن النوم وانه حدث
وانما صرح بذكر الحدث في باب الغسل والتيمم دون الوضوء والله أعلم فيعلم ان الوضوء سنة وفرض
والحدث شرط لكونه فرضا لا كونه سنة فيكون الوضوء على نور اعلى نور والغسل على الغسل
والتيمم على التيمم يكون عبثا والله الموفق

(باب آداب قضاء الحاجة)

الآداب جمع أدب وهو ما فيه زيادة احترام ولا بأس بتركه والآداب مكملات للسنن كما ان السنن مكملات
للايجاب وقضاء الحاجة نعم لما يخرج من القبل والدم وقد ذكر المصنف هنا نحو من اثنين وعشرين آدابا
وكلاهما مشبهة على قانون الاتباع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فقال (ينبغي) وفي المصباح يقال
ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندبا مؤكدا لا يحسن تركه واستعمال ماضيه مهجور وقد عدوا ينبغي

والمزید للوسواس أن يعلم
أن الاشياء خلقت طاهرة
بيقين فلا يشاهد عليه
نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلي
معه ولا ينبغي أن يتوصل
بالاستنباط الى تقدير
النجاسات

(القسم الثاني طهارة
الاحداث) ومنها الوضوء
والغسل والتيمم ويتقدمها
الاستنجاء فنورد كيفيتها
على الترتيب مع آدابها
وسننها مبتدئين بسبب
الوضوء وآداب قضاء الحاجة
ان شاء الله تعالى

(باب آداب قضاء الحاجة)
ينبغي

من الافعال التي لا تنصرف فلا يقال انبغى وأجاز بعضهم وحكى عن الكسائي انه سمع من العرب وما ينبغي أن يكون كذا أى ما يستقيم أو يحسن فقول المصنف ينبغي للذهاب الى قضاء الحاجة صغرى كانت أو كبرى أى يندب ويحسن (أن يبعد عن أعين الناظرين) اليه اذا كان (فى الصحراء) وعلم من هذا القيد انه فى البيوت والمنازل لا يشترط ذلك وقد صرح عنه صلى الله عليه وسلم انه كان اذا ذهب المذهب أبعد كما عند الأربعة فى السنن وفسره بمعنىين أحدهما أبعد نفسه عن الناس لئلا ينظر اليه الناظر فيكون متعبدا والثانى أبعد أى صار بعيدا عن الناس فيكون لازما وما لهما الى واحد وفائدة الابعاد أن لا يرى له شخص ولا يسمع له صوت (و) الثانى (أن يستتر بشئ عند التبرزان ووجهه) لان كشف العورة حرام وهذا أيضا فى الصحراء فقد أخرج أبو داود والنسائي من حديث أبي هريرة رفعه ومن أتى الغائط فليستتر فان لم يجد إلا أن يجمع كتيبا من رمل فليستتر به فان الشيطان يلعب بمقاعد بنى آدم من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج (و) الثالث (أن لا يكشف عورته) وهى من السرة الى الركبة على خلاف فيه بين الأئمة (قبل الانتهاء الى موضع الجلوس) سواء كان فى الصحراء أو فى البنيان ولكن ينبغي أن يشمر ثيابه قبل ذلك ما عدا الزاوية وقد روى أبو داود من طريق الأعمش عن رجل عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أراد حاجته لا يرفع ثوبه حتى يدنو من الأرض أخرجه الترمذى أيضا وقال هو مرسل (و) الرابع (أن لا يستقبل الشمس والقمر) بعورته فانه قد ورد انهما يلعبانه ويشتركان فيه الصحراء والبنيان قاله المحاملى (و) الخامس (أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها) بعورته لما روى عنه صلى الله عليه وسلم قال لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرفوا أو غربوا (الا اذا كان فى بناء) أى المنازل المبنية فانه يجوز عند الشافعى ومالك (والعدول عنهما أيضا فى البناء أحب) وهو مذهب أبى حنيفة وفى المدخل لابن الحاج مالم يكن فى سطح فأجيز وكره على الاختلاف فى التعديل هل النهى اكراما للقبلة فيكره أو اكراما للملائكة فيجوز وكذلك الجماع ان كان فى البيت فيجوز وان كان فى السطح فيختلف فيه على مقتضى التعديل (وان استتر فى الصحراء راحلة) أى ناقة أو برحلا جاز (وكذلك بذيله) وذلك أن ربحيه على الأرض بأطرافه (و) السادس (أن يتقى الجلوس فى متحدث الناس) أى الموضع الذى يجتمع اليه الناس عادة فيحدثون فان ذلك سبب لذهابهم وربما يلعنون من فعل ذلك (و) السابع (أن لا يبولى فى الماء الراكد) أى الذى لا يجري وفى معناه التعوط وانما خص بلفظ البول موافقة للحديث وذلك لتنجيسه اذا كان دورا عشر فى عشر عند أبى حنيفة أو دون القلتين كما عند الشافعى وأجد وحمل مالك هذا النهى على التنزيه لاعلى التحريم لان الماء لا ينجس عنده بوصول النجاسة اليه الا بالتغير كثيرا كان أو قليلا جازيا كان أو راكدا ولكن ربما تغير الراكد بالبول فيه فيكون الاغتسال به محرما بالاجماع قال ابن دقيق العيد وهذا يلتفت الى حمل اللفظ على معنيين مختلفين وهى مسألة أصولية وقال المهلب بن أبي صفرة النهى عن البول فى الماء الراكد مردود الى الاصول فان كان كثيرا فالنهي عنه على وجه التنزيه وان كان قليلا فعلى الوجوب اه وهى يلحق بالنهى عن البول فى الراكد الاستنجاء فيه لمافيه من تقديره أولا قال النووي ان كان قليلا فهو حرام وان كان كثيرا فلا لانه ليس فى معنى البول ولا يقاربه ولو اجتنب الانسان هذا كله كان أحسن اه قال العراقى ان كان أواد الاستنجاء من البول فواضح وان أراد من الغائط فعلى عدم الكراهة نظرا خصوصا لمن لم يخففه بالجر وقال ابن بطال لم يأخذ أحد من الفقهاء بظاهر هذا الحديث الا داود الظاهرى فانه زعم ان من بال فى اناء وصبه فيه كان له ولغيره الوضوء به لانه انما نهى عن البول فيه فقط وصبه للبول من الاناء ليس ببول فيه وقال ماهو أشنع من هذا انه اذا تعوط فيه كان له ولغيره الوضوء به لان النهى انما جاء من البول فيه وهذا فى غاية السقوط وقد مر به ابن خزم أيضا قال صاحب المفهم ومن التزم هذه الفضائح وجد هذا الجود فحقق أن لا يبعد من العلماء بل ولا فى الوجود (و) الثامن أن لا يبولى

أن يبعد عن أعين
الناظرين فى الصحراء وان
يستتر بشئ ان وجدته وان
لا يكشف عورته قبل الانتهاء
الى موضع الجلوس وان
لا يستقبل الشمس والقمر
وان لا يستقبل القبلة ولا
يستدبرها الا اذا كان فى
بناء والعدول أيضا عنها فى
البناء أحب وان استتر فى
الصحراء راحلة جاز وكذلك
بذيله وأن يتقى الجلوس فى
متحدث الناس وأن لا يبولى
فى الماء الراكد

(تحت الشجرة المثمرة) أو للاجتماع الناس تحت ظلال الاشجار لاسيما في الصيف وكلما كانت الشجرة قريبة من الطرق المسلوكة كان النسي آكد وثانيا الاشجار بقصد ما فيها للناس لجن ثمارها والارتفاع بها فيكون سببا لا ذى بل هو من الملاعن وفي معنى البول الغائط وهو أشد (و) التاسع أن لا يبول (في الحجرة) بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهو الكوة من الارض اذا لاقاه برأس الذر واختلف اذا بعد عنه فوصل بوله اليه فذكره خيفة من حشرات تنبعث عليه وقيل يباح لبعده عن الحشرات ان كانت فيها وقيل انما نهى عن البول في الحجرة لكونها مساكن للجن لما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله بن سرجس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يبال في الحجرة قالوا لقتادة ما يكره من البول في الحجرة قال كان يقال انها مساكن الجن وقد ثبت أن سعد بن معاذ رضي الله عنه أو غيره كان في سفر فبال في كوة فقتله الجن وأشد نحن قتلنا سيد الخزرج والقصة مشهورة (و) العاشر (أن يتقى) في بوله (الموضع الصلب) لئلا يرد عليه (و) الحادي عشر أن يتقى (مهاب الرياح في البول) خاصة (استنزاها من رشاشه) ولما روى انه صلى الله عليه وسلم قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه قال ابن الحاج في المدخل ويلحق به النهي عن البول في المراحيض التي تبني في الربوعات بالديار المصرية لانهم يعملون السراب منسجعا والمراحيض كلها منمنذة اليه فيتسع فيه الهواء لانه يدخل اليه من بعض المراحيض ويخرج من الاخرى فالذي يخرج منها هو موضع مهاب الرياح من يبول فيه يرجع الى بدنه وثوبه فينبغي أن يمنع ومن اضطر الى ذلك ينبغي أن يبول في وعاء ثم يفرغه في المراحيض فيسلم من النجاسة وهذا بين (و) الثاني عشر (أن يتكى في جلوسه على الرجل اليسرى) ويقيم عرقوب رجله اليمنى مع التوكي على ركبته اليسرى فان هذه الصفات أسرع لخروج الحدث وقد روى سراق بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال علمنا اذا آتينا الخلاء أن نتوكأ على اليسرى (و) الثالث عشر (ان كان في بنيان يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج) على العكس من دخول المسجد والخروج منه ولا يعتبر ذلك في الصحراء قال الراغبى اختلاف فيه كلام الاصحاب والذي في الوسيط يقتضي الاختصاص بالبنين لكن الاكثر على انه لا يختص (و) الرابع عشر (أن لا يبول قائما كما قالت عائشة رضي الله عنهما من حدثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه) قال العراقي أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه قال الترمذي هو أحسن شيء في هذا الباب وأصح اه أي لم يكن مواظبا على ذلك بل كان يتفق منه أحيانا ولم تطلع عليه عائشة رضي الله عنها ولذا أنكرت (وقال عمر رضي الله عنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائما فقال يا عمر لا تبلى قائما) قال العراقي أخرجه ابن ماجه باسناد ضعيف ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر عمر اه (وفيه) أي في البول قائما (رخصة) وجواز على المشهور اذا كان في موضع لا يمكن الاطلاع عليه وكان الموضع رخوا فانه يتشفي به من وجع الصلب (اذ روى حذيفة) بن اليمان رضي الله عنه (انه صلى الله عليه وسلم بال قائما فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه) قال العراقي متفق عليه اه قلت أخرجه السنة بلفظ آتى سباطة قوم فبال قائما ثم دعا بجمع فمسح على خفيه قال أبو داود قال مسدد قال فذهبت أتبعه فدعا على حتى كنت عند عقبه (و) الخامس عشر (أن لا يبول في المغتسل) هو الموضع الذي يغتسل فيه (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة الوساوس منه) قال العراقي أخرجه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن مغفل قال الترمذي غريب قلت واسناده صحيح اه قلت ولفظهم لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يغتسل فيه فان عامة الوساوس منه وأخرجه أحمد الا انه قال ثم يتوضأ فيه وأخرج أبو داود والنسائي من حديث جابر بن عبد الرحمن الجعفي قال لقيت رجلا سجد النبي صلى الله عليه وسلم قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمشط أحدنا كل يوم أو يبول في مغتسله (قال ابن المبارك) هو الامام عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي

ولا تحت الشجرة المثمرة ولا في الحجرة وأن يتقى الموضع الصلب ومهاب الرياح في البول استنزاها من رشاشه وأن يتكى في جلوسه على الرجل اليسرى وان كان في بنيان يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج ولا يبول قائما قالت عائشة رضي الله عنه من حدثكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائما فلا تصدقوه وقال عمر رضي الله عنه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائما فقال يا عمر لا تبلى قائما قال عمر فبالت قائما بعد وفية رخصة اذ روى حذيفة رضي الله عنه أنه عليه السلام بال قائما فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه ولا يبول في المغتسل قال صلى الله عليه وسلم عامة الوساوس منه وقال ابن المبارك قد وسع في البول في المغتسل اذا جرى الماء عليه ذكره الترمذي وقال عليه السلام لا يبولن أحدكم في مستحمه ثم يتوضأ فيه فان عامة الوساوس منه وقال ابن المبارك

تقدمت ترجمته (ان كان الماء جارياً فلا بأس به) وبه قال أبو حنيفة ونص العوارف يوسع في البول في المستحجم اذا جرى فيه الماء اه أى فهو مقيد في المستحجم كما يظهر ذلك بالتأمل (و) السادس عشر (ان لا يستحب) معه عند توجهه الى الغائط أو البول (شياً) كالخاتم والدرهم (عليه اسم الله عز وجل و) اسم (رسوله صلى الله عليه وسلم) احتراماً وان كان خاتمه عليه شئ من ذلك ولم يجد بداً من نزع قلبه فسه الى باطن الكف ويقبض عليه وكذلك التمام والرقى اذا كان عليها غلاف ثقيل من حديد أو نحاس أو غير ذلك فلا بأس به ثم رأيت الرافعي قال ومنها أن لا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى كالخاتم والدرهم التي عليها اسم الله تعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمه لانه كان عليه محمد رسول الله والحق باسم الله تعالى اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظيماً وتقديراً له قال وكذلك يجوز من استحباب ما عليه شئ من القرآن وهل يختص هذا الادب بالبنين أم يعم البنين والبنات والحجرات فيه اختلاف للاصحاب ورأيت للصيرى انه اذا كان على فص الخاتم ذكر الله تعالى قلعه قبل دخول الخلاء أو ضم كفه عليه فيخبر بينهما وكلام غيره يشعر انه لا بد من التزعم نعم قيل انه لو غفل عن التزعم حتى اشتغل بقضاء الحاجة ضم كفه عليه حتى لا يظهر (و) السابع عشر (ان لا يدخل بيت الماء) أى المستحجم أو المرحاض (حاصر الرأس) أى كاسفه فلا يدخل الامعاء رأسه وكذلك عند الجماع (و) الثامن عشر (أن يقول) بالتعوذ الوارد (عند الدخول) أى عند اركبته (بسم الله أعوذ بالله من الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم) وفي المدخل لابن الحاج أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات النجس الرجس الشيطان الرجيم وأخرج الجماعة من حديث أنس كان اذا دخل الخلاء قال اللهم انى أعوذ بك من الخبيث والخبيثات هذا لفظ جاد بن زيد ولفظ عبد الوارث بن سعيد أعوذ بالله والباقي سواء وأخرج أصحاب السنن الاربعة من حديث زيد بن أرقم رفعه ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات وقال الترمذى حديث أنس أصح وحديث زيد بن أرقم في اسناده اضطراب قلت قول المصنف عند الدخول لم أر العذرية في واحد من الصحيحين وإنما علق البخارى للارادة والذي اتفقا عليه بلفظ كان اذا دخل وفي رواية هشيم عند مسلم الكنيث بدل الخلاء وأخرجه البيهقي من طريق مسدد بلفظ اذا أراد دخول الخلاء وأما قوله بسم الله فأخرجه الطبرانى في الدعاء من حديث قتادة عن أنس رفعه أن هذه الحشوش محتضرة فاذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله اللهم انى أعوذ بك من الخبيث والخبيثات وأخرجه الدارقطنى في الافراد وقال تفرد به عدى بن أبى عمارة عن قتادة وقال الطبرانى لم يقل فيه بسم الله الا عدى عن قتادة وأخرج ابن ماجه من حديث على رفعه ستر ما بين الجن وعورات بنى آدم أن يقول اذا دخل الكنيث بسم الله وأما بقية الزيادات التي في سياق المصنف فأخرج الطبرانى في الدعاء من حديث ابن عمر وأنس رفعه ان كان اذا دخل الخلاء قال اللهم انى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وأخرج ابن السنن حديث أنس مثله وأخرجه أبو نعيم كذلك إلا انه زاد في أوله بسم الله وهذه الرواية أقرب ما يكون الى سياق المصنف وكذلك ما رواه الطبرانى في الدعاء من حديث أبى أمامة رفعه لا يجزئ أحدكم اذا دخل مرفقه أن يقول اللهم انى أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وقد أخرجه ابن ماجه أيضاً (و) التاسع عشر (أن يقول) (عند الخروج) من قضاء الحاجة (الحاجة) الذى أذهب عنى ما يؤذنى وأبقى على ما ينفعنى ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء في موضع الحاجة) وهذه الزيادة وجدت في بعض النسخ وسقطت من أكثرها والدعاء المذكور أخرجه الطبرانى في الدعاء من طريق سلمة بن دهرام عن طاوس رفعه فذكر حديثاً فى أدب الخلاء وفيه ثم لبقل اذا خرج الحمد لله الذى الخ مثل سياق المصنف قال الطبرانى لم نجد من وصل هذا الحديث قال الحافظ وفيه مع ارساله ضعف وأخرج الاربعة من حديث عائشة رفعه كان اذا خرج من الغائط قال غفرانك

ان كان الماء جارياً فلا بأس به ولا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى أو رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يدخل بيت الماء حاصر الرأس وأن يقول عند الدخول بسم الله أعوذ بالله من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وعند الخروج الحمد لله الذى أذهب عنى ما يؤذنى وأبقى على ما ينفعنى ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء

وقال الترمذي غريب حسن اه وفي الباب حديث أبي ذر كان صلى الله عليه وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني وحديث أنس بن مالك مثله وفي لفظ الحمد لله الذي أحسن الي في أوله وآخره وحديث ابن عمر رفعه كان اذا خرج قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقي في قوته وأذهب عني آذاه وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب السكر والخراطة في باب فضيلة السكر من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نوحا عليه السلام لم يغم عن خلاء قط الا قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقي منفعة في جسدي وأخرج عني آذاه (و) العشرون (أن بعد الجبر) أي يهينه للاستنجاء (قبل الجلوس) في المرحاض وكذلك الماء لمن ججع بينهما وقد ورد اتقوا الملاعن الثلاث وأعدوا النبل وهي أبحار الاستنجاء والمعنى من خوف الانتشار لو طلبها بعد قضاء الحاجة (و) الحادي والعشرون (أن لا يستنجى بالماء في موضع) قضاء (الحاجة) لئلا يطاير اليه شيء من نجاسة وهذا اذا كان الموضع المعد للغائط قريبا ولا مسالته فأما المراحض التي تبقى الآن بالديار المصرية وغيرها فيباح ذلك لان فيه حرجا ومشقة ثم رأيت النووي نبه على ذلك في تحقيق المنهاج فقال هذا في غير الاخيلة المتخذة لذلك أما الاخيلة فلا يتنقل فيها لعلها لا يناله رشاش (و) الثاني والعشرون (أن يستبرئ من البول) خاصة ويتفقد نفسه فيه فيعمل على عادته (بالتنج) والذهاب والمجيء والقيود والقيام ولي التمسك المني على اليسرى والنظ الى وراء (والنتر) أي نتر الذكر (ثلاثا) وذلك برفق (وامرار اليد) أي بعض أصابعه كما عند الرازي (على أسفل القضيب) ويدلكه لخراج ما هنالك من البقايا قال ابن الحاج في المدخل رب شخص يحصل له التنظيف عند انقطاع البول عنه وآخر لا يحصل له ذلك الا بعد أن يقوم ويقعد وذلك راجع الى اختلاف أحوال الناس في أمر جثتهم وفي مساحتهم وفي اختلاف الأزمنة عليهم فقد يتغير حاله بحسب اختلاف الامر عليه وهو يعهد من نفسه عادة فيعمل عليها فيخاف عليه أن يصلي بالنجاسة أو يتوسوس في طهارته فيكون يعمل على ما يظهره في كل وقت من حال مزاجه وغذائه وزمانه فليس الشيخ كالشاب وليس من أكل البطيخ كمن أكل الجبن وليس الحر كالبرد اه (ولا يكثر التفكير في الاستبراء فيوسوس) أي يوقع نفسه في الوسوسة هل طهر المحل أم لا (ويشق عليه الامر) خصوصاً في المواضع الباردة (و) اذا بلى أحد بذلك فعلاجه أن (ما يحس به من بلل) ونداوة في المحل (فليقدر) في نفسه (أنه بقية الماء) الذي استنجى به فيزول عنه الوسواس (فان كان يؤذيه ذلك) ولم يندفع عنه (فليرش الماء عليه) أي على الفرج وينفضه (حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء) قال العراقي رش الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث سفیان بن الحكم الثقفي أو الحكم بن سفيان وهو مضطرب كما قال الترمذي وابن عبد البر اه وفي القوت وقد يكون ما يظهر من البذاذة بعد غسل الذكر بالماء ان ذلك من مرجع الماء يتردد في الاحليل لضيق المسالك وتلاحم انضمامه عليه فان خشى الوسواس فليضع على فرجه بالماء بعد وضوئه وهو أن يأخذ كفا من ماء فيرشه عليه فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شبه فقهاء المدينة الذكر بالضرع وقال بعضهم انه لا يزال يخرج منه الشيء بعد الشيء مادامت تمدد وقبل اذا وقع الماء على الذكر انقطع البول (وقد كان أخفهم استبراء) وأقلهم استعمالا للماء (أفقههم) عندهم هكذا في القوت زاد المصنف (فقدل الوسوسة فيه على قلة الفقه) في الدين (وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى الخراة أمرنا أن لا نستنجى بعظام ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة ببول ولا غائط) قال العراقي أخرجه مسلم وقد تقدم في قواعد العقائد اه قلت وأخرجه الاربعة في السنن بلفظ قبل له قد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراة قال أجل نهانا فساقره وفي سبيلهم زيادة على ما أورده المصنف هنا (وقال رجل لبعض

وان بعد النبل قبل الجلوس وأن لا يستنجى بالماء في موضع الحاجة وأن يستبرئ من البول بالتنج والنتر ثلاثا وامرار اليد على أسفل القضيب ولا يكثر التفكير في الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الامر وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء فان كان يؤذيه ذلك فليرش عليه الماء حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أنه صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء وقد كان أخفهم استبراء أفقههم فقدل الوسوسة فيه على قلة الفقه وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى الخراة أمرنا أن لا نستنجى بعظام ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وقال رجل لبعض

الصحابه) هكذا في سائر نسخ الكتاب ونص القوت لبعض أصحابه (من الاعراب) وهو الصحيح وما في نسخ الاحياء تحريف (وقد خالصه) فقال (لا أحسبك تحسن الخراءة فقال بلي وأبيك اني) بها (لخاذق) أي عارف فطن قال فصفها لي قال (أبعد الاثر) أي أبعد عن الناس حتى يخفى أثرى (وأعد المدر) أي أهبطه للاستنجاء قبل الجلوس لقضاء الحاجة (واستقبل الشيخ واستدبر الرجيح) أي أجعل الشيخ ساترا من قدامي وأجعل الرجيح من ورائي لئلا يطير الرشاش (واقفي اقعاء الظبي واجفل أجفال النعام) ونص عوارف المعارف قال رجل من بعض الصحابة لرجل من الاعراب وفيه قال أبعد عن البشر وأعد المدر والباقي سواء قال صاحب القوت (الشيخ) بالكسر (نبت طيب الرائحة) ولبس في القوت الرائحة وانما فيه نبت طيب يكون (بالبادية) أي غير مستزرع (والاقعاء ههنا) ونص القوت في هذا الموضوع (أن يستوفز على صدور قدومه) أي يتعد منتصبا غير مطمئن وفي قوله ههنا إشارة إلى أن الاقعاء له معان لكنها لا تناسب في الاستنجاء يقال أقفى إذا ألصق أليديه بالأرض ونصب ساقيه ووضع يديه على الأرض كما يقف الكلب وفي الصباح الجوهري بعد قوله ونصب ساقيه ويتسائد إلى ظهره وقال ابن القطاع أقفى الكلب جلس على أليتيه ونصب نخذه وأقفى الرجل جلس تلك الجلسة (والاجفال أن يرفع عجزه) وفي القوت بعجزه وفي بعض نسخ الكتاب وأجفل أجفل النعام وهو صحيح أيضا يقال جفلت النعامة اذ انت وشردت وأجفل القوم أسرعوا في الهرب (ومن الرخصة أن يقول الانسان قريبا من صاحبه مستتراعنه فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة خيائه ليسن الناس به) وفي نسخة ليسن لئلا وس عبارة القوت فأما من أراد أن يقول قريبا من صاحبه بحيث يراه أو يحسه فلا بأس بذلك فانها رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع الحياء منها بفعله لانه عليه السلام كان أشد الناس حياء وقد كان مع ذلك يقول إلى جنبه صاحبه ليسن التوسعة في ذلك قلت وتقدم قريبا في حديث حذيفة عند أبي داود فذهبت أتباعه فدعاني حتى كنت عند قبة وقال العراقي هو متفق عليه من حديث حذيفة اه قلت بل هو عند الستة كما تقدمت الإشارة اليه (تنبيه) قد ذكر النووي في تحقيق المنهاج آدابا أخرى لم يشر لها المصنف وكذلك ابن الحاج في المدخل وقد أكثر منها حتى أوصلها إلى ستين وقد أشير إلى بعضها لان بعضها قد ذكره المصنف في الذي يليه فأغنا عن ذكره قال النووي يكره استقبال بيت المقدس واستدباره ببول أو غائط ولا يحرم ويكره أن يذكر الله تعالى أيتسكاهم بشئ قبل خروجه الاضرورة فان عطس جسد الله تعالى بقلبه ولا يحرك لسانه وكذا في حال الجماع ويكره البول في قارعة الطريق وعند القبور ويحرم البول على القبور وفي المسجد ولو بال في اناء في المسجد فهو حرام على الاصح ويستحب أن لا يرى إلى ما يخرج منه ولا إلى فرجه ولا إلى السماء ولا يعث بيده ويكره اطالة القعود على الخلاء ويستحب أن يقول في مكان لين لا يرتد عليه بوله فيه اه وقال ابن الحاج في المدخل وأن لا يقعد حتى يلتفت يمينا وشمالا واذا قعدا يلتفت يمينا ولا شمالا ولا بأس أن يستعبد عند الارتياح ويجب أن يتكلم اذا اضطر إلى ذلك من أمر يقع مثل حريق أو أعمى يقع أو دابة أو ما أشبه ذلك وأن لا يسلم على أحد ولا يسلم عليه أحد فان سلم عليه أحد فلا يرد عليه ويكره أن يقول في المتحدر اذا كان هو من أسفل لان بوله يرجع اليه وان يفرج نخذه في القعود لئلا يتطاير عليه شئ من النجاسة لا يشعر بها وأن لا يتغوط تحت ظل حائط ولا على شاطئ نهر لان هذه المواضع لراحة الناس في الغالب اذا أراد أحد أن يستريح يطلب ظلا أو برد النهر للماء فيجد ما يجعل هنالك فيقول اللهم العن من فعل هذا وان يتجنب البيع والكائنات للاحترامها وانما هو لئلا يفعلوا ذلك في مساجدنا كنهى عن سب الالهة المدعوة من دون الله عز وجل لئلا يسبوا الله تعالى ويكره البول في الاداني النفيسة للمسرف وكذا يمنع في أواني الذهب والفضة لتحريم اتخاذها واستعمالها ويكره في مخازن الغلة والدور المسلوكة التي خربت وليجذر أن يدخل أصبعه عند الاستنجاء في الثقب فانه من فعل

الصحابه من الاعراب وقد
خاصمه لأحسبك تحسن
الخراءة قال بلي وأبيك
اني لا حسنها واني بها
لخاذق أبعد الاثر وأعد
المدر وأستقبل الشيخ
واستدبر الرجيح واقفي
الظبي وأجفل أجفل النعام
الشيخ نبت طيب الرائحة
بالبادية واذا قعاء ههنا أن
يستوفز على صدور قدومه
والاجفال أن يرفع عجزه
ومن الرخصة أن يقول
الانسان قريبا من صاحبه
مستتراعنه فعل ذلك رسول
الله صلى الله عليه وسلم مع
شدة خيائه ليسن للناس
ذلك

شرار الناس وهو منهي عنه وإذا قام ليستبرئ فلا يخرج بين الناس وذكره في يده وإن كان تحت ثوبه فإن ذلك مثله وشوه فكثيرا ما يفعل بعض الناس هذا وقد نهى عنه فإن كانت له ضرورة في الاجتماع بالناس إذ ذاك فليجعل على فرجه خرقة يشدها عليه ثم يخرج للناس فإذا فرغ من ضرورته تنظف أذنه ويكره الاشتغال فيه - أهو فيه من نتف ابظ أو غيره لئلا يبطئ في خروج الحدث والمقصود الاسراع في الخروج من ذلك المحل بذلك وردت السنة قال الامام أبو عبد الله القرشي إذا أراد الله بعدد خبرا يسر عليه الطهارة وأن لا يستجمر بمحائط مسجد الحرمه ولا في حائط مملوك لغيره لانه تصرف في ملك الغير ولا في حائط وقف لانه تصرف فيه وهو في حوز من وقف عليه وذلك لا يجوز وهذا كله حرام باتفاق وكثيرا ما يتساهل اليوم في هذه الاشياء سيما فيما سبل للوضوء فتجد الحيطان في غاية ما يمكن أن يكون من القذر لاجل استحجارهم فيها وذلك لا يجوز وأيضا في حائط مملوك لانه قد ينزل عليه المطر أو يصيبه بلل من الماء أو يلتصق هو أو غيره اليه فتصيبه النجاسة فيصلي بها ووجه آخر هو أن يكون في الحائط حيوان فيتأذى وقد رأيت ذلك عيانا بعض الناس استجمر في حائط فسمعته عقر ب كانت هناك على رأس ذكره ورأيت ذلك شدة عظيمة والله أعلم **(كيفية الاستنجاء)** * لما كان المخرج الى الاستنجاء انما هو قضاء الحاجة قدم آدابه ثم شرع في بيان كيفية الاستنجاء * اعلم أن الاستنجاء استفعال من النجوس والسيل للطلب أي طلب النجوس ليزيله والنجوس هو الاذى الباقي في فم أحد المخرجين وقبل السيل للسلب والازالة كالاستنجاء وقبل أصله الذهاب الى النجوس وهو ما ارتفع من الارض كانوا يستنزون بها اذا قعدوا للتخلي وبعد اتفاقهم على مشروعية الاستنجاء اختلفوا هل هو واجب أو سنة وبالاول قال الشافعي وأجدلامه صلى الله عليه وسلم بالاستنجاء بثلاثة أحجار وكل ما فيه تعدد يكون واجبا كوقوع الكلب وقال مالك وأبو حنيفة والمزني من الشافعية هو سنة واحتجوا بحديث أبي هريرة عند أبي داود مرفوعا من استجمر فليوتر فن فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأجاب البيهقي بأن المراد فليوتر بعد الثلاث ورد بأن الامر للاستنجاء وعنده الزيادة على الثلاث مع الانقاء بدعة وبدونه واجبة ثم اختلفوا في اشتراط العدد فقال الشافعي وأحمد بشرط لما روى أبو داود عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا ذهب أحدكم لحاجته فليستطب بثلاثة أحجار وقال أبو حنيفة ومالك وداود ليس بشرط بدليل لما رواه البخاري من حديث ابن مسعود قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن آتية بثلاثة أحجار فوجدت حجرين ولم أجد الثالث فأتيته برؤة فأخذ الحجرين وألقى الرؤة وقال هذا ركس فاستدل الطحاوي بقوله وألقى الرؤة على عدم اشتراط الثلاث وعلى بآته لو كان مشترطا لطلب ثالثا وأجيب بان في مسند أحمد في هذا الحديث بعد قوله هذا ركس آيتي بحجر أو أنه عليه السلام اكتفى بطرف أحد الحجرين عن الثالث لان المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات وذلك حاصل ولو بواحد له ثلاثة أحرف قال المصنف **(ثم يستنجي مقعدته)** كتابة عن الدبر اذا كان بالجامد وجب أن يستوفي ثلاث مسحات اما باحرف حجر واحد وما في معناه أو بالحجر فقوله **(بثلاثة أحجار)** ليس لتخصيص الحكم بها لان غير الحجر مشارك للحجر في تحصيل مقصود الاستنجاء ولعل ذكر الاحجار جرى لغلبتها والقصدرة عليها في عامة الاما كن فقوله المذكور مسوقا على موافقة الخبر والافا الحكم غير مخصوص بالاحجار **(فان أتى)** الموضع بذلك الثلاثة الاحجار ونحوها **(كفي)** وقال مالك وأبو حنيفة اذا حصل الانقاء بمادون الثلاث كفي قال الرافعي ولا صحابنا وجه موافقة حكمه أبو عبد الله الحنطى وغيره **(والا)** أي اذا استوفي العدد لكنه لم ينق **(استعمل رابعة)** وجوبا حتى ينق فإنه المقصود الاصل من شرع الاستنجاء **(فان أتى كفي)** والا استعمل خامسة فان الايتار مستحب قال عليه الصلاة **(السلام من استجمر فليوتر)** أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة وهو رواية مسلم أيضا وعند مسلم أيضا من حديثه اذا استجمر أحدكم فليستجمر

(كيفية الاستنجاء) *
ثم يستنجي مقعدته بثلاثة
أحجار فان أتى بها كفي
والا استعمل رابعة فان أتى
استعمل خامسة لان الانقاء
واجب والايتار مستحب
قال عليه السلام من
استجمر فليوتر

وترا وقوله فليوترأى ثلاث أو خمس أو سبع أو غير ذلك والواجب الثلاث فان حصل الانقاء هم اوالا
وجبت الزيادة كما تقدم واستحب الايتار ان حصل الانقاء بسفع وحل ابن عمر الاستحباب هنا على استعمال
البحر فكان يتطابق وترا ويستحب وتراجعا بينهما وحكاة ابن عبد البر عن مالك وعند أبي داود زيادة
في هذا الحديث وهو قوله من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأما كيفية الاستحباب فبان (بأخذ الحجر
يساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويدها) هكذا في النسخ بتأنيث الضمير والصواب
وعده وفي بعض النسخ ويمررها من الامرار (بالمسح والادارة الى المؤخر) وعبرة القوت يأخذ الحجر
بشماله وعده على مقعده من مقدمها مسحا الى مؤخر المقعدة ثم يرمي به هناك (ويأخذ الثانية ويضعها
على المؤخر كذلك ويدها الى المقدمة) وعبرة فيبتدئ به من مؤخر المقعدة فيمسحها من مؤخرها الى
مقدمها ثم يرمي به (ويأخذ الثالثة فيديرها حول المسربة ادارة) والمسربة كمقعدة بحري الغائط
ويخرجه سميت بذلك لان سراب الخارج منها فهي اسم للموضع وهكذا هو نص القوت وزاد عليه
المصنف فقال (وان عسرت الادارة ومسح من المقدمة أو المؤخرة أجزاء) وقال الرافي في شرح الوجيز
في كيفية الاستحباب وجهان أظهرهما وبه قال ابن أبي هريرة وأبو زيد المروزي انه يمسح بكل حجر جميع
المحل بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى فيمسحها به الى مؤخرها ويديره الى الصفحة اليسرى
فيمسحها به من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدمة الصفحة
اليسرى ويفعل به مثل ذلك ويمسح بالثالث الصفحتين والمسربة وجهه ما روى انه صلى الله عليه وسلم قال
فلا تسبخ بثلاثة أحجار يقبل الواحد ويدير الواحد ويحلق بالثالث قلت قال ابن الملقن هو غريب وقال
النووي في شرح المذهب ضعيف منكر لا أصل له قال وقول الرافي انه ثابت غلط منه اه قال الرافي
والثاني قال أبو اسحق ان حجرا للصفحة اليمنى وحجرا للصفحة اليسرى وحجرا للوسط قلت هذا المحكي عن
أبي اسحق تبع فيه صاحب المذهب والذي حكاه الماوردي عن أبي اسحق أن يمسح بالحجر الاول الصفحة
اليمنى من مقدمها الى مؤخرها ويمسح بالثاني اليسرى من مؤخرها الى مقدمها ثم يمسح بالثالث جميع المحل
اه ثم قال الرافي وحكي في التهذيب وجهان ثالثا وهو انه يأخذ واحدا فيضعه على مقدم المسربة ويديره
الى مؤخرها ويضع الثاني على مؤخرها ويديره الى مقدمها ويحلق بالثالث كان المراد بالمسربة جميع
الموضع وعلى هذا الوجه يمسح الحجر الاول والثاني جميع الموضع كأنه صفحة واحدة ويطيف الحجر
الثالث على المنفذ وبهذا يفارق هذا الوجه الوجه الاول فانه على ذلك الوجه يطيف الحجرين الاولين
ويمسح بالثالث جميع الموضع قلت وهذا الوجه الثالث أقرب الى ما ذكره أصحابنا قال الفقيه أبو جعفر
الهندواني اذا كان الرجل في الشتاء يقبل بالاول ويدير بالثاني ويقبل بالثالث لان خصيته في الشتاء
غير متدليتين وذلك الفعل أبلغ وا كان في الصيف يدير بالاول ويقبل بالثاني ويدير بالثالث لان خصيته
في الصيف متدليتان والمرأة تفعل في الاوقات كلها كالرجل في الشتاء لئلا يتلوث فرجها كذا في شرح
النقابة للشهني وهكذا نقله شارح المختار وزاد أن المراد بالادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده
والله اعلم ثم قال الرافي وهذا الخلاف في الاستحباب أم في الاولوية والاستحباب فيه وجهان عن الشيخ
أبي محمد أن الوجهين موضوعان على التنافي وصاحب الوجه الاول لا يجيز الثاني لان تخصيص كل حجر
لومنع مما يمنع رعاية العدد الواجب ولا يحصل في كل موضع الامسحة واحدة وصاحب الوجه الثاني لا يجيز
الاول للخبر المصرح بالتخصيص ويقول العدد معتبر بالاضافة الى جملة الموضع دون كل جزء منه قلت
قال النووي وقيل يجوز العدول من الكيفية الثانية الى الاولى دون عكسه والله اعلم ثم قال الرافي وقال
المهظم الخلاف في الاولوية والاستحباب لثبوت الروايتين جميعا وكل واحد منهما جائز اه * (تنبيه) *
قول المصنف قبل موضع النجاسة فيه اشارة الى انه ينبغي أن يضع الحجر على موضع طاهر بالقرب من النجاسة

ويأخذ الحجر يساره ويضعه
على مقدم المقعدة قبل
موضع النجاسة ويمرر
بالمسح والادارة الى المؤخر
ويأخذ الثاني ويضعه على
المؤخر كذلك ويمرر الى
المقدمة ويأخذ الثالث
فيديره حول المسربة ادارة
فان عسرت الادارة ومسح
من المقدمة او المؤخر أجزاء

لأنه لو وضعه على النجاسة لبقى شيئا منها وانشرها وحينئذ يتعين الغسل بالماء ثم إذا انتهى إلى النجاسة
أدار الحجر قليلا قليلا حتى يرفع كل جزء منه جزءا من النجاسة ولو أمر من غيرا. راة فقيه وجهان أحدهما
لأن الجزء الثاني من المحل يلقى ما ينجس من الحجر والاستنجاء بالنجس لا يجوز وأظهرهما لأنه يجوز
الاقتصار على الحجر رخصة وتكافؤ الإدارة تضيق باب الرخصة وقد يعبر عن هذا الخلاف بأن الإدارة هل
تجب أم لا والله أعلم (ثم) إن الرجل إذا كان يستنجي بالجلمد في الغائط ما تقدم بيانه يأخذ الحجر بيسراه
ويعمس به الموضع ولا يستعين باليمين وفي البول (يأخذ حجرا كبيرا بيمينه) يمسك (القضيب) أي الذكور
(بيساره) ويمسح الحجر بقضيبه وبحرك اليسار) دون اليمين فلو حركهما جميعا أو خص اليمين بالحركة
كان مستنجيا باليمين ومنهم من قال لا ولي أن يأخذ الحجر بيساره والذكر بيمينه ويمر الحجر على الذكر لأن
الاستنجاء يقع بالحجر وامساكه باليسار أولى والأول أظهر وأشهر لأن مس الذكر باليمين مكروه وانما قيد
المصنف الحجر بالكبير لأن الصغير يحتاج إلى ضبطه فمسكه بين إبهامي الرجلين أو بين العقبين ويأخذ
ذكره بيساره ويمسحه عليه ولا يحتاج في هذه الصورة للاستعانة باليمين وإن كان يستنجي بمالا يحتاج إلى
ضبطه كالخزعة العظمية والجدار أخذ ذكره باليسار (فيمسح ثلاثا) أي ثلاث مررات (في ثلاثة مواضع
أو) يمسح (في ثلاثة أحجار أو) يمسح (في ثلاثة مواضع من جدار) غير ملوك لأحد ولا وقف لما تقدم
النقل عن ابن الحاج في النهي عنهما حتى ولا ملوك كاله خوف من تلوثه أو غيره إذا أصابه المطر قال الرافعي
وذكر بعضهم أنه لا طريق للاحتراز عن هذه الكراهية إلا الامساك بين العقبين والإبهامين أما إذا
استعمل اليمين منه كان مرتكباً للنهي كيف فعل اه (إلى أن لا ترى الرطوبة) والندوة (في محل المسح)
ويعقبه الجفوف وكذلك إذا مده إلى الأرض ومسح به ثلاثا وفي القوت ومن مد ذكره من موضع الحشفة
لم ينفعه لأنه ربما كان في قصبه الاحليل ماء فيخرج بعد وضوئه ما كان فيه من الماء (فان حصل ذلك
بمرتين أي بالثلاثة ووجب ذلك) أي يمسح المرة الثالثة وجوبا (إن أراد الاقتصار على الحجر) دون اتباعه
الماء (وان حصل بالربعة استحب الخامسة لا يثار) لقوله صلى الله عليه وسلم من استنجى بغير ماء ثم ينقل
من ذلك الموضع إلى موضع آخر ويستنجي بالماء تحرزا عن عود الرشاش إليه إذا أصاب الماء النجاسة أي
فاذا كان يستنجي بالحجر فلا يقوم عن الموضع كيلا تنتشر النجاسة وقد تقدم عن النووي أن هذا في غير
الاحلية المعهدة لذلك أما الاحلية فلا ينتقل فيها للمسقة ولأنه لا يناله رشاش (بأن يفيضه) أي يصب
الماء (باليمين على محل النجس) وهو الذي الكائن على فم المخرج (ويدلك باليسرى) مبتدئا بالوسطى
ثم بالمسحة والخنصر ذلكا تاما (حتى لا يبقى أثر) منه (يدركه الكف بحس اللبس) والمراد بالكف هنا
الاصابع وصورة الاستنجاء بالماء عند أصحابنا أن يبدأ بغسل قبله أولا ثم يغسل بده ببطون الخنصر
والبنصر والوسطى لا برؤسها احترازا عن الاستمتاع بالاصابع حتى ينقطع الأثر ويعرف انقطاعه
بالخشونة في اللبس وعدم الراحة وفي الفتاوى الظهيرية يصعد بطن الوسطى فيغسل ملاقها ثم البنصر
كذلك ثم الخنصر ثم السبابة حتى يغلب على ظنه الدهارة ولا يقدر ذلك بعدد لأن النجاسة مرتبة الارتفاع
الوسطى فيقدر بالثلاث ويقع بالسبع والمرأة تصعد البنصر والوسطى جميعا معا ثم تفعل بعد ذلك كما
يفعل الرجل على ما وصفنا لأنها بدأت بأصبع واحدة كالرجل عسى يقع أصبعها في موضعها فيجب عليها
الغسل وهي لا تشعر به (ويترك الاستقصاء) أي طاب المبالغة (ففيه بالتعرض للباطن) أي لما بطن
من النجاسة (فان ذلك منبسط لوسواس) ومن تعمقهم فيه ما أخبرني رجل من أهل الروم أن رجلين من
فضلائهم تدارعا فقال أحدهما للثاني أنت لاتحسن الاستنجاء فقال الثاني بلى أحسن فيه فأمر بفرسين
عريين بعد أن زبطا على متونهما قطعة ثوب أبيض وركب كل منهما واحدا بلا حائل أزار فرج به مشورا
فوجد أحدهما قد ظهر منه أثر على ذلك الثوب ولا يخفى أن ذلك كله من المبالغات التي لم يكن يعرفها

ثم يأخذ حجرا كبيرا بيمينه
والقضيب بيساره ويمسح
الحجر بقضيبه ويحرك
اليسار فيمسح ثلاثا في ثلاثة
مواضع أو في ثلاثة أحجار
أو في ثلاثة مواضع من
جدار إلى أن لا يرى الرطوبة
في محل المسح فان حصل
ذلك بمرتين أي بالثلاثة
ووجب ذلك أن أراد
الاقتصار على الحجر وان
حصل بالربعة استحب
الخامسة لا يثار ثم ينقل
من ذلك الموضع إلى موضع
آخر ويستنجي بالماء بان
يغلبه باليمين على محل
النجس ويدلك باليسرى حتى
لا يبقى أثر يدركه الكف
بحس اللبس ويستترك
الاستقصاء فيه بالتعرض
للباطن فان ذلك منبسط
لوسواس

الساف ثم ان الرجل قد يختلف حاله من جهة الطعام والمشارب فلا يكون هذا وأمثاله مما يستدل به على أدب من آداب الاستنجاء واليه أشار المصنف بقوله (وليعلم أن كل ما لا يصل اليه الماء فهو باطن) عن العين (ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تبرز) أي ما لم تظهر الى الخارج (وكل ما هو ظاهر) ويحسه البصر (وثبت له حكم النجاسة فحد طهوره أن يصل الماء اليه) بالامرار (فإن يله) حتى يتيقن الطهارة (ولامعنى للوسواس) فيه (ويقول بعد الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحسن فرجي من الفواحش) وانما ص النفاق بالقاب لكونه موضعه والفواحش جمع فاحشة وكل شيء جاوز الحد فهو فاحش والبراد هنا الزنا المناسبة الفرج وانما جمعه نظرا الى أنواعه ثم ان هذا الدعاء لم أجده هكذا الا في القوت وانصه فيقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من الشك والنفاق وحسن فرجي من الفواحش اه وقد روى عن علي رضي الله عنه دعاء الاستنجاء من طرق أربعة ضعيفة الاولى من طريق بخارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال الحديث وفيه واذا غسلت فرجك فقل اللهم حصن فرجي واجعاني من الذين اذا أعطيتهم شكروا واذا ابتليتهم صبروا أخرجه أبو القاسم بن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس لكن الحسن بن علي منقطع وخارجة بن مصعب تركه الجمهور والثانية من طريق أحمد بن مصعب عن حبيب بن أبي حبيب عن أبي اسحق عن علي فذكر نحوه وفيه بعض زيادات أخرجه المستغفر أيضا وأحمد بن مصعب حافظ لكنه انهم بوضع الحديث والثالثة من طريق أبي جعفر المرادي عن محمد بن الحنفية قال دخلت على والدي علي بن أبي طالب رضي الله عنه واذا عن يمينه اناء من ماء فسمي ثم سكب على يده اليسرى ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجي واستر عورتى ولا تشمت بي عدوى الحديث أخرجه أبو القاسم بن عساكر في أماليه وفي سنده أصرم بن حوشب وقد وصف بانه كان يضع الحديث والرابعة من طريق جعفر الصادق عن آبائه أخرجه الجرح بن أبي أسامة في مسنده قال الحافظ في تخريج أحاديث الاذكار وفي مسنده حماد بن عمرو النصيبي وقد وصف أيضا بانه كان يضع الحديث قال ولم يحضرني سياق لفظه الآن والله أعلم (وبذلك يده) بعد الفراغ من الاستنجاء (بجائط) أي جدار ان كان في البنيان (أو بالارض) ان كان بالحصراء (ازالة للرائحة ان بقيت) وقد عقد أبو داود في سننه عليه بابا فقال باب الرجل يده بالارض اذا استنجى وأخرج فيه من حديث أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى الخلاء أتبعه بجماء في نور أو ركوة فاستنجى ثم مسح يده على الارض ثم أتبعه بانه آخر فتوضأ وأخرجه ابن ماجه أيضا وقال النووي ويستحب أن يبدأ المستنجى بالماء بقبلة ويدلك يده بعد غسل الدبر وينضح فرجه أو يراويه بعد الاستنجاء دفعا للوسواس ويعتمد على أصبعه الوسطى في غسل الدبر ويستعمل من الماء ما يغلب على الظن زوال النجاسة به ولا يتعرض للباطن ولو غلب على ظنه زوال النجاسة ثم شتم من يده ويحها فهل يدل على بقاء النجاسة في المحل كهي في اليد أم لا وجهان أحدهما لا والله أعلم (والجمع بين الماء والجرح) أو ما في معناه (مستحب) وفي شرح الرافعي أفضل وفي كتب أصحابنا غسل المحل بعد التنقية بنحو الجرح أدب (فقد ورد انه لما نزل قوله عز وجل فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) أخرجه البزار في مسنده من حديث ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أنى الله بها عليكم قالوا) انا نتبع الحجارة الماء أي (نجمع بين الماء والجرح) وسنده ضعيف كما قاله العراقي وابن الملقن وقال العراقي ورواه ابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي أيوب وجابر وأنس في الاستنجاء بالماء ليس فيه ذكر الجرح اه قلت وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة رفعه قال نزلت هذه الآية في أهل قباء فيه رجال يحبون أن يتطهروا قال كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية وقال الترمذي

وليعلم أن كل ما لا يصل اليه الماء فهو باطن ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تظهر وكل ما هو ظاهر وثبت له حكم النجاسة فحد طهوره أن يصل الماء اليه فيز يله ولا معنى للوسواس ويقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحسن فرجي من الفواحش وبذلك يده بجائط أو بالارض ازالة للرائحة ان بقيت والجمع بين الماء والجرح مستحب فقد روى أنه لما نزل قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أنى الله بها عليكم قالوا كنا نجتمع بين الماء والجرح

حديث غريب وقال العراقي وابن الملحق وفي ذلك رد على قول النووي تبعه ابن الصلاح ان لو ارد في جمع أهل قضاء بين الماء والنجاسة لأصله في كتب الحديث وانما قاله أصحابنا وغيرهم في كتب الفقه والتفسير اه وقال الرافعي وفيه من طريق المعنى أن العين تزول بالجر والاثر بالماء فلا يحتاج الى تخامة عين النجاسة وهي محبوبة فان اقتصر على أحدهما فالماء أولى لانه يزول العين والاثر والجر لا يزول الا العين اه قال القسطلاني والذي اتفق عليه جمهور السلف والخلف أن الجمع بين الماء والجر أفضل فيقدم الجمر لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء وسواء فيه الغائط والبول كما قاله ابن سرة وسليم الرازي وكلام القفال الشاشي في محاسن الشريعة يقتضي تخصيصه بالغائط * (تنبيه) * ومنهم من كره الاستنجاء بالماء ونفي وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم متمسكين بما رواه ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لازال في يدي نبتن وعن نافع عن ابن عمر انه كان لا يستنجي بالماء وعن الزهري قال ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء ونقل ابن التين عن مالك انه أنكر أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجي بالماء وعن ابن حبيب انه منع من الاستنجاء بالماء لانه مطعوم وقال بعضهم لا يجوز الاستنجاء بالاجرام مع وجود الماء والسنة قاضية عليهم استعمال النبي صلى الله عليه وسلم الإجماع وأبوهريرة معه ومعه أداة من ماء أخرجه البخاري والاصمعيلى من طريق شعبة عن عطاء بن أبي ميثوبة عن أنس وعند مسلم فخرج علينا وقد استنجي بالماء وعند ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير وفيه فأتته بماء فاستنجي به وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من غائط قط الا من ماء والله أعلم * (تنبيه) * آخر قد تقدم أن الجمع بينهما أدب وقال الشنقي في شرح النقاية وقيل هو سنة في زماننا ما روى البيهقي في سننه وابن أبي شيبة في المصنف عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال من كان قبلكم كانوا يعرفون بعرا وأنتم تملطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء اه قلت وأخرج الترمذي من حديث عائشة انها قالت مررت بأزواجكن أن يغسلن أثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل

* (فصل) * لم يشر المصنف هنا الى كل ما يستنجى عنه وقد أورد في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز ونحن نذكر خلاصته من تقرير الرافعي قال الخارج من البدن اماريح فلا استنجاء منه أوعين فان وجب بخروجها الطهارة الكبرى كالأني والحيض فيجب الغسل ولا يمكن الاقتصار على الجمر قلت قال النووي صرح صاحب الحاوي وغيره بجواز الاستنجاء بالجمر من دم الحيض وفأدته فيمن انقطع حيضها واستنجت بالجمر ثم تيممت لسفر أو مرض صلت ولا إعادة اه ثم قال الرافعي وان لم تجب به الطهارة الكبرى نظر ان لم تجب به الصغرى أيضا نظر فان كان طاهرا فذلك وان كان نجسا كدم الفصد والحجامة فيزال كما يزال سائر النجاسات ولا مدخل للنجس فيه وان وجبت به الطهارة الصغرى فان خرج من الثقبسة التي تنفتح ويحكم بانتقاض الطهارة بالخارج منها فيزال كسائر النجاسات ألا جاز فيه مدخل فيه وجوه ثلاثة وان خرج من السيلين نظر ان لم يكن ملوثا كالود والحصة التي لا رطوبة معها ففي وجوب الاستنجاء فيه قولان اصحهما لا يجب لا بالماء ولا بالجمر لان المقصود من الاستنجاء إزالة النجاسة أو تخفيفها عن المحل فاذا لم يتلوث المحل ولم يتنجس فلا معنى للإزالة ولا للتخفيف والثاني يجب لانه لا يخلو عن رطوبة وان قلت وخفيت وان كان ملوثا فينظر ان كان نادرا كالدم والقبح ففيه قولان أحدهما يتعين ازالته بالماء رواه الربيع والثاني رواه المزني وحرملة وهو الصحيح انه يجوز الاقتصار فيه على الجمر نظر الى المخرج المعتاد فان خروج النجاسات منه على الانقسام الى الغالبة والنادرة بما يتكرر ويعسر البحث عنها والوقوف على كيفية انما فينبط الحكم بالخروج ومنهم من قطع هذا وحمل ما رواه الربيع على ما اذا كان بين الالبين لاني الداخل ومن جملة النجاسات النادرة المذمومة فيجب فيه هذا الاختلاف وحكى عن القفال تفصيل في النجاسات

النادر وهو ان ما يخرج منها مشوب بالاعتدال كفي الحجر فيه وان تمحض النادر فلا بد من الماء هذا في الخارج
النادر أما المعتاد فان لم يعد المخرج فعليه أحد الأمرين إما إزالة الماء كسائر النجاسات وإما التخفيف
بجماد وان عدا المخرج نظرا لم ينتشر أكثر من القدر المعتاد فكذلك يتخير بين الأمرين وذلك القدر
من الانتشار يتعذر أو يتعسر الاحتراز عنه ونقل المزي أنه اذا عدا المخرج لا يجزئ فيه إلا الماء فمنهم
من أثبتة قولا آخر وزعم أن الضرورة تختص بالمخرج ولا تسامح فيما عداه بالاقتصار على الانحجار والاكترون
امتنعوا من اثباته قولا وانقسموا الى مغلظ ومؤول وان انتشر أكثر من القدر المعتاد وهو أو يعدو
المخرج وما حواله فينظر ان لم يجاوز الغائط الايتين ففي جواز الاقتصار فيه على الانحجار قولان أحدهما
الجواز رواه الترمذي ووافق الشافعي رضي الله عنه لهذا القول بان قال لم يزل في زمن رسول الله صلى الله
عليه وسلم رقة البطون وكان أكثر أقواتهم التمر وهو ما يرقى البطن ومن رقبته ينتشر خلوه عن
الموضع وما حواله ومع ذلك أمروا بالاستجمار والثاني ذكره في القديم انه لا يجوز لانه انتشار لا يعم ولا
يغلب واذا اتفق وجب غسله كسائر النجاسات وفيه طريقتان أحدهما القطع بالقول الأول
رواه الشيخ أبو محمد والمسعودي والثانية القطع بالقول الثاني حكاهما كثيرون من الأئمة وأما البول
فالحشفة فيه بمثابة الايتين في الغائط والأمر فيه على هذا الاختلاف وعن أبي اسحق المروزي انه اذا جاوز
البول الثقب لم يجز فيه الحجر قولا واحدا والخلاف والتفصيل في الغائط والفرق أن البول ينفصل على
سبيل الترزي بقية فيه الانتشار وان جاوز الغائط الايتين والبول الحشفة تعينت الإزالة بالماء كسائر
النجاسات لانه نادر بمرارة ولا فرق بين القدر المجاوز وغيره ومنهم من جعل ما لم يجاوز على الخلاف ثم حيث
يجوز الاقتصار على الحجر فذلك بشرط أن لا تنتقل النجاسة عن الموضع الذي أصابته عند الخروج فلو قام
وانضمت اليتاء عند الخطو وانتقلت النجاسة تعين الماء وبشرط أن لا يصيب موضع النجاسة من خارج
حتى لو عاد اليه وشاش ما أصاب الأرض تعين الماء وبشرط أن لا يصفى الخارج عن الموضع فان جفت تعين
الماء وحكي الرواية انه ان كان يقامه الحجر يجزئ والا فلا واختار هذا الوجه والله أعلم

*** (فصل) *** وقال أصحابنا ان جاوز النجس المخرج أكثر من قدر الدرهم فوجب غسله لان ما على
المخرج انما اكتفى فيه بغير الغسل للضرورة ولا ضرورة في المجاوز ولو جاوز المخرج قدر الدرهم فعند
أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجب غسله وعند محمد يجب بذاء على أن المخرج كالظاهر وهو قول محمد أو
كالباطن وهو قولهما وفي القنية ولو أصاب المخرج نجاسة من غيره أكثر من قدر الدرهم فالصحيح انه
لا يظهر الا بالغسل ولو كانت المقعدة كبيرة وفيها نجاسة لم تجاوز المخرج وهي أكثر من قدر الدرهم فعن
الفتية أبي بكر محمد بن الفضل لا تجزئه الانحجار وعن أبي شعيب والطحاوي تجزئه والله أعلم *** خاتمة الباب ***
قال الرافعي لا فرق بين الخنثى المشكل وبين واضح الحال في الاستنجاء من الغائط وأما في البول فليس
للمشكل أن يقتصر على الحجر اذا بال من مسلكيه أو أحدهما لان كل واحد منهما اذا أفرزناه بالنظر
احتمل أن يكون زائدا فيسبيل النجاسة الخارجة منه سبيل دم الفصد والحجامة نعم يجيء في مسلكيه
الخلاف في جواز الاقتصار على الحجر في الثقب المنفتحة مع انفتاح المسلك المعتاد اذا قلنا ينتقض الطهارة
بالخارج منها وأما واضح الحال فالرجل مخير ان شاء اقتصر على الماء وان شاء استعمل الانحجار أو ما في
معناها وكذلك البكر لان البكرة تمنع من نزول البول في النرج وأما الثيب فالغالب انهم اذا بالت تعدي
البول الى فرجها الذي هو مدخل الذكر ومخرج الولد لان ثقبه البول فوقه فيسبيل اليه فان تحققت ان الأمر
كذلك لم يجزها إلا الماء وان لم يتحقق جازلها الاقتصار على الحجر لان موضع خروج البول لا يختلف بالثيابة
والبكرة وانتشار البول الى غيره غير معلوم وحكي وجهه انه لا يجوز لها الاقتصار على الحجر بحال ثم القدر
المغسول من الرجل ظاهر وهو من المرأة ما يظهر اذا جلست على القدمين وفيه وجه تغسل الثيب باطن

فرجها كما تخلل أصابع رجليه لأنها صارت ظاهرة بالثياب والله أعلم

*** (كيفية الوضوء) ***

هو بضم الواو وفتحها مصدر وبفتحها فقط ما يتوضأ به مأخوذ من الوضاعة وهي الحسن والنظافة وشرعا نظافة مخصوصة ففيه المعنى اللغوي لأنه يحسن أعضاء الوضوء في الدنيا بالتنظيف وفي الآخرة بالتعجيل حتى قبل الحسنة في غسل هذه الأعضاء وهذا المعنى فإن العبد إذا توجه لخدمة ملك يجب أن يحدد النظافة وأيسرها تنقية الأطراف التي تنكشف كثيرا ومتى أبصرت نية من الدن نظيفة من الوسخ قبلها القلب واستحسنها العقل وقدم الوضوء على الغسل لأن الله تعالى قدمه عليه فقال (إذا فرغ) العبد (من الاستنجاء) بالآداب التي ذكرت (اشتغل بالوضوء) أي بهما (فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم خارجا من الغائط) وأصله المطهر من الأرض الوضوء وكان الرجل منهم إذا أراد أن يقضي الحاجة أتى إلى الغائط فغسل حاجته فقبل لكل من قضى حاجته قد أتى الغائط يعني به عن العذرة وقد غطى وبال كذا في مختار الصحاح وقال المناوي كفى به عن العذرة كراهة لاسمه فصار حقيقة عرفية (الوضوء) الوضوء الشرعي وهذا الحديث لم يتعرض له العراقي الآن ليكون المراد بالوضوء الاستنجاء وهو وإن كان بعيدا ولكن يساعده ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من غائط قط إلا من ماء إلا أنه لا يناسب المقام كما لا يخفى وربما يخالفه ما أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام عمر خافه بكون من ماء فقال ما هذا يا عمر قال ماء فوضأ به قال ما أمرت كلها بلت أن أوضأ ولو فعلت لكانت سنة قال المنذري المرأة التي روت عن عائشة مجهولة (و) من آداب الوضوء (أن) الرجل (يتدلى بالسؤال) أي يقدمه على أفعال الوضوء وهو بالتثنية عود الأرائك والجمع سلوك بالضم والأصل بضمين مثل كتاب وكتب قال ابن دريد سكت الشيء أسوكه سوكا من باب قال إذا دلكته ومنه اشتقاق السؤال وهو أحسن من قول ابن فارس مأخوذ من تساوت الأبل إذا اضطربت أعناقها من الهزال (فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إن أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسؤال) قال العراقي أخرجه أبو نعيم من حديث علي ورواه ابن ماجه موقوفا على علي وكلاهما ضعيف ورواه البراز مرفوعا واسناده جيد اه قلت وكذا أخرجه السجزي في الإبانة من حديث علي مرفوعا ورواه أبو مسلم الكنجي في السنن وأبو نعيم من حديث الوضين وفي أسناده مندل وهو ضعيف وقوله ورواه البراز الخ صرح به في شرح التقریب بلفظ أن العبد إذا تسوّل ثم قام يصلي قام الملك خلفه فيسمع لقراءته فيدنو منه أو كلمة نحوها حتى يضع فاه على فيه فما يخرج من فيه شيء الا صار في جوف الملك فطهروا أفواهكم للقرآن قال ورجاله رجال الصحيح الآن فيه فضيل بن سليمان النيرى وهو وإن أخرجه البخاري ووثقه ابن حبان فقد ضعفه الجمهور فثما مل (فينبغي أن ينوى عند السؤال تطهير فيه) أي فيه (لقراءة فاتحة وذكرا لله عز وجل في الصلاة) ولو قال لقراءة القرآن لكان شاملا للمذهبين أي أنه باستعماله السؤال لا يقتصر على نية إزالة الوسخ عن فيه بل ينوى بذلك ما ذكر حتى يثاب عليه (وقال صلى الله عليه وسلم صلاة في انترسؤال أفضل من خمس وسبعين صلاة من غير سؤال) قال العراقي أخرجه أبو نعيم في كتاب السؤال من حديث ابن عمر بأسناد ضعيف ورواه أحمد والحاكم وصححه والبيهقي وضعفه من حديث عائشة بلفظ من سبعين صلاة اه قلت وكذا ابن زنجويه إلا أنه قال صلاة بسؤال وأخرجه ابن عدي من رواية مسلمة بن علي الحشني عن سعيد بن مسنان الحصي عن أبي الزاهرية عن أبي هريرة رفعه بلفظ المصنف إلا أنه قال من خمس وسبعين من غير سؤال قال ومسلمة لا نبي في الحديث (وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة اه قلت وأخرج أبو داود والنسائي بلفظ لأمرتهم

*** (كيفية الوضوء) ***

إذا فرغ من الاستنجاء اشتغل بالوضوء فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم قط خارجا من الغائط الا توضأ ويتدلى بالسؤال فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسؤال فينبغي أن ينوى عند السؤال تطهير فيه لقراءة القرآن وذكرا لله تعالى في الصلاة وقال صلى الله عليه وسلم صلاة على انترسؤال أفضل من خمس وسبعين صلاة بغير سؤال وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة

بأخبر العشاء والسؤال عند كل صلاة وأخرج ابن ماجه فعل الصلاة وأخرج فعل السؤال من حديث
 سعيد المقبري عن أبي هريرة وأخرج الترمذي فصل السؤال من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة وأخرج
 أبو داود من حديث زيد بن خالد الجهني بلفظ المصنف سواء وأخرجه الترمذي والنسائي وحديث الترمذي
 مشتمل على الفعلين وكذلك عند أحد والضياء وعند البيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ مع كل وضوء وكذا
 عند الطبراني في الاوسط عن علي واقتصر على فصل السؤال وعند الخاكم من حديث العباس بن عبد
 المطلب بلفظ لفرض عليهم السؤال عند كل صلاة كما فرضت عليهم الوضوء وعند أحمد والنسائي عن أبي
 هريرة بلفظ عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسؤال وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن مكحول
 مرسل بلفظ لامرهم بالسؤال والطيب عند كل صلاة (وقال صلى الله عليه وسلم مالي أراكم تدخلون على
 قلما استاكوا) قال العراقي أخرجه البزار والبيهقي من حديث العباس بن عبد المطلب وأحمد والبخاري
 من حديث تمام بن العباس والبيهقي من حديث عبد الله بن عباس وهو مضطرب اه قلت والذي قال انه
 مضطرب هو أبو علي بن السكن فقد رواه أحمد والجماعة المذكورون وابن أبي خيثمة من حديث تمام كما
 ذكره رواه الطبراني من حديث جعفر بن تميم أو تمام عن أبيه وقيل تمام بن قثم أو قثم بن تمام وقوله
 قلما بضم القاف وسكون اللام (أي صغر الأسنان) وقد قلت من باب تعب اذا تغيرت بصفرة أو خضرة
 وهو أفصح وهي قلما والجمع قلم كاجر وجر (وكان صلى الله عليه وسلم يستاك من الليل مرارا) وفي بعض
 النسخ في الليلة مرارا قال العراقي أخرجه مسلم من حديث ابن عباس اه (وعن ابن عباس رضي الله
 عنهما انه قال لم يزل يأمرنا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (بالسؤال حتى نطنا انه سينزل عليه فيه شيء)
 أخرجه الامام أحمد في مسنده من حديثه قاله العراقي (وقال) صلى الله عليه وسلم (عليكم بالسؤال فانه
 مطهرة للغم ومرضاة للرب عز وجل) أخرجه البخاري تعليقا مجزوما في كتاب الصيام من حديث
 عائشة والنسائي وابن خزيمة موصولا قاله العراقي وقد وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس
 الذي قبله وقد رواه من حديث ابن عباس الطبراني في الاوسط والبيهقي في شعب الایمان اه قلت
 وأخرجه ابن عدي من رواية الخليل بن مرة عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس بلفظ مطهرة للغم
 مرضاة للرب مغرحة للملائكة قال والخليل عنده منا كبير قاله البخاري قلت وأخرجه أحمد من حديث
 ابن عمر الا انه قال مطيبة بدل مطهرة والباقي كلفظ المصنف (وقال علي رضي الله عنه السؤال يزيدني
 الحفظ ويذهب البلغم) وفي كتاب النوادر للترمذي الحكيم السؤال يزيد للحافظ حفظا وفي كلام ابن
 عباس في السؤال عشر خصال فذكر منها انه ينقي البلغم والبلغم أحد الاخلاط الاربعة (وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم يروحون والسؤال على آذانهم) قال العراقي أخرجه الخطيب في كتاب أسماء
 من روى عن مالك وعند أبي داود والترمذي وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسوا كه على
 اذنه موضع القلم من اذن الكاتب اه قلت وهو الذي قدمناه آنفا وآوله لولا أن أشق وفيه قال أبو سلمة
 فرأيت زيدا يجاس في المسجد وان السؤال من اذنه موضع القلم من اذن الكاتب فكما قام الى الصلاة
 استاك وقد أخرجه النسائي كذلك وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين كما تقدم وقال حسن صحيح وقول
 المصنف يروحون أي يأتون الى المساجد من بعد زوال الشمس لحضور الصلاة في المسجد مع النبي صلى الله
 عليه وسلم * (تنبيه) قد بقيت أحاديث في فضل السؤال لم يذكرها المصنف ونحن نشير اليه فنها
 ما أخرجه الستة خلا الترمذي من حديث حذيفة رفعه كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسؤال
 واختاف في معنى الشوص هنا فصيل هو الغسل وقيل الدلك وقيل التنقية وقيل يشوص يشوص بالالف عرسا
 وقال ابن دريد الشوص الاستياك من أسفل الى أعلى ويقال شئت معرب شئت بمعنى غسلت بالفارسية
 قلت ومصدره شئت بزيادة النون وأخرج أبو داود من حديث عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر ان رسول

وقال صلى الله عليه وسلم
 مالي أراكم تدخلون على
 قلما استاكوا أي صغر
 الأسنان وكان عليه السلام
 يستاك في الليلة مرارا وعن
 ابن عباس رضي الله عنه
 أنه قال لم يزل يأمرنا
 وسلم يأمرنا بالسؤال حتى
 نطنا انه سينزل عليه فيه
 شيء وقال عليه السلام عليكم
 بالسؤال فانه مطهرة للغم
 ومرضاة للرب وقال علي بن
 أبي طالب كرم الله وجهه
 السؤال يزيدني الحفظ
 ويذهب البلغم وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم
 يروحون والسؤال على
 آذانهم

الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهرا أو غير طاهر فلما شق ذلك عليه أمر بالسؤال لكل صلاة فكان ابن عمر يرى به قوة وكان لا يدع الوضوء لكل صلاة وأخرج السنة خلا للخباري من حديث عائشة رفعت عشر من الفطرة فساقه وذكر فيهن السؤال وأخرج أبو داود من حديثها أيضا رفعت له وضوءه وسواكه فاذا قام من الليل تخلى ثم استاك وأخرج أيضا من حديثها رفعت له كان لا يركب في ليل ولا نهار فيستيقظ الاتسول قبل أن يتوضأ وأخرج البخاري في تفسير آل عمران من حديث ابن عباس بت عند النبي صلى الله عليه وسلم فاستن الحديث وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال من حديث عبد الله بن عمرو رفعه لولأن أشق على أمي لا مريتهم أن يستاكوا بالاسحار وأخرج أحمد عن أبي بكر والشافعي وأحمد أيضا والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة وابن ماجة عن أبي أمامة بلفظ السؤال مطهرة للفم مرضاة للرب وزاد الطبراني في الأوسط عن ابن عباس ومجالة للبر وفي الكبير عنه يطيب الفم ورضي الرب وفي كتاب الإيمان لمسة عن حسان بن عطية مرسل السؤال نصف الإيمان والوضوء نصف الإيمان وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال عن عبد الله بن عمرو بن حنبل ورافع بن خديج مع السؤال واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم وعن عبد الله بن جزء السؤال من الفطرة وأخرج ابن عدي والعقيلي والخطيب في الجامع عن أبي هريرة السؤال يزيد الرجل فصاحة وأخرج الديلمي في الفردوس عن أبي هريرة السؤال سنة فاستاكوا أي وقت شئتم ومن حديث عائشة السؤال شفاء من كل داء الا السام والسم الموت (وكيفية أن يستاك بخشب الاراك) شجر من الحطب يستاك به قضبانة والواحدة اراكه ويقال هي شجرة طويلة ناعمة كثيرة الورق والاغصان خوارة العود وله عثر في عناقيد يسمى البربريلاء العنقود الكف وفي الشفاء هو أفضل ما يستاك به بأصله وفرعه من الشجر ونباته في بطون الاودية وورجانب في الجبال وذلك قليل اه فقول المصنف بخشب الاراك اعم من الاصل والفرع والمعروف الآن في الاستعمال أصله المتبطن في الارض يحفر عليه فيخرج وهو طري ويقطع على قدر الشبر أو أكثر وينشف ويرسل الى سائر البلدان (أو غيره من قضبان الاشجار) جمع قضيب وهو الغصن الناعم بجر يد التخل وعرجونه والزيتون وبكل ماله رائحة كالسعد (مما يخشن) اسمه (ويزيل القلق) محركة وهي صفرة تعلو الاسنان وخضرة كالخرقة الخشنة ونحوها نعم لو كان خزانة كاصبعه الخشنة ففيه ثلاثة أوجه أظهرها الاول الثاني موافق لابي حنيفة ومالك فانهم ما قالوا يحزني ويكره من عود الاس والنبين والرمات والورد والريحان واللفت طبيا فان الاستياك من كل ذلك يورث امراضا خاصة (و يستاك) الانسان (عرضا) لما ورد اذا استسكتم فاستاكوا عرضا رواه أبو داود في مراسيله والمراد عرض الاسنان ويستاك أيضا (طولا) وهو الذي يفسر به الشوص على أحد الأقوال وهو من سفل الى علو وقال النووي في الروضة كره جماعات من أصحابنا الاستياك طولا أي لانه يجرح اللثة (وان اقتصر فعرض) لانه يحصل به المقصود وهو كذلك بعينه المنقول عن أصحابنا وذكره المصنف في الوسيط أيضا ولم يذكر المصنف استياك الاسان فقد ورد ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم فيمارواه الشيخان وأبو داود والنسائي من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال أثبت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته يستن بسؤال بيده يقول أع أع والسؤال في فيه كأنه يتهوق هذا اللفظ البخاري وهو يضم الهمزة فيها وفي رواية غير أبي ذر يفتحها وعند ابن عساكر بالاعجام وعند النسائي غاعا وعند أبي داود أه وفي صحيح الجوزقي اخنوخ بكسرهما والحاء معجمة وانما اختلفت الروايات لتقارب مخارج هذه الاحرف وكلها ترجع الى حكاية صوته صلى الله عليه وسلم اذ جعل السؤال على طرف لسانه كما عند مسلم والمراد طرفه الداخل كما عند أحمد يستن الى فوق (ويستحب السؤال عند كل صلاة) أي عند اعادة القيام اليها كما مر من حديث الشيخين لولأن أشق على أمي لا مريتهم بالسؤال عند كل صلاة أي أمر ايجاب (وعند كل وضوء) لما تقدم من حديث

وكيفية أن يستاك بخشب الاراك أو غيره من قضبان الاشجار مما يخشن ويزيل القلق ويستاك عرضا وطولا وان اقتصر فعرضا ويستحب السؤال عند كل صلاة وعند كل وضوء

لولا أن أشق على أمتي لامرئهم بالسؤال عند كل وضوء أي أمر إيجاب فبقى الأمر على الاستحباب والسنية وحكى عن داود واسحق وجوبه لكن نقل عن اسحق أن تركه عدا يبطال الصلاة والمشهور عن داود أنه سنة وكذا ابن خرم وزاد الا يوم الجمعة فإنه فرض لازم وغلط ابن أبي الدم في كتاب الانتصار القول المحكي عن اسحق بأنه شرط في صحة الصلاة وفي بعض نسخ الحلية للشاشي أن أبا اسحق قال بذلك ولعله تصحف باسحق (وان لم يصل عقبه) أي في الحال واستدل صاحب الهداية من أصحابنا على سنيته بأنه صلى الله عليه وسلم كان يواطىء عليه واعترض عليه بأن المواظبة بتفيد الوجوب لا السنية وأجيب بأن المختار أن لا تفيد له لكنه مقيد بعدم المعارض وهو قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لامرئهم بالسؤال عند كل وضوء ولو وجب لامرئهم شق عليهم أولاً ومن ثم قال شارح الكنز الأصح أنه مستحب لأنه ليس من خصائص الوضوء وفي فتح القدير وهو الحق وبوافقه ما في المقدمة الغزنوية يستحب في خمسة مواضع القيام إلى الصلاة وعند الوضوء (وعند تغير النكبة) على وزن غرة اسم من نكه عليه وله نكهها ونكبه إذا تنفس على أنفه لبشتم ريحفه (بالنوم) أي ذلك التغير قد يكون بالنوم (أو) ذلك التغير يكون من (طول الازم) بفتح فسكون البسكوت الطويل أو من ترك الأكل (أو) من (أكل ما تنكره راحته) كالصل والثوم أو غيرهما من الخبائث وكذلك يستحب عند ارادة الجائع وأول ما يدخل المنزل وعند قراءة القرآن تعظيماً له وفي كل حال الا لصائم بعد الزوال فيكره خلافه في حنيفه ومالك وأحمد قال النووي ولما قول غريب أنه لا يكره السؤال للصائم بعد الزوال فهذه المواضع كلها ما يستحب فيها السؤال ويطرد فيه الاستحباب لكنه أكد في مواضع منها عند الصلاة وإن كان على الطهارة سواء كان متغير الفم أو لم يكن ولم يذكر المصنف بقية خصال السؤال وقدرى عن ابن عباس فيه عشر خصال يذهب الحنفى ويجلو البصر ويشد اللثة ويطيب الفم وينقى البلغم وتفرح له الملائكة ورضى الرب تعالى وبوافق السنة ويزيد في حسنات الصلاة ويصحح الجسم وزاد غيره ويزيد الحفظ وينبت الشعر ويصفي اللون وزاد شيخ مشايخنا السيد موسى بن أسعد المحاسنى الحنفى الدمشقى في شرح منظومة السؤال له خصال في السؤال غير ما ذكر منها أنه يورث الغنى مع الايمان عليه ويطرد وساوس الشيطان ويفصح اللسان ويهضم الطعام ويعزز الماء ويبطن الشيب ويشد الظهر ويؤنس في اللحد ويوسع له في قبره ويزيد في العتق ويذكر الشهادة عند الموت ويسهل خروج الروح من البدن ويذهب الجوع وينور الوجه ويسكن الصداع ويقطع الرطوبات وقد نظم بعض الفضلاء أكثر تلك الخصال في أبيات فقال

فوائد السؤال عشرون تحب * مطهرة للفم مرضاة لرب
يفرح املاً كما يغبط الشيطان * يطيّب نكبة جلاء الاسنان
يحيد ابصاراً وتؤتى السنة * يحسن الصوت يركى الفطنة
يشد لحم ميت الاسنان * يزيد في فصاحة اللسان
يذكر الميت بالشهادة * ينهى لمن اعتاده اعداد
يبطن الشيب يزيد الاجرا * يسهل النزاع يقوى الظهر
يزيد في العقل على المعتاد * وقاطع رطوبة الاجساد

اه وفي تاريخ داريا العبد الصمد الخولاني عن أنس رضى الله عنه رفعه عليكم بالسؤال فنعم الشيء السؤال يذهب الحفرو ينزع البلغم ويجلو البصر ويشد اللثة ويذهب بالجرو ويصلح المعدة ويزيد في درجات الجنة ويحمد الملائكة ورضى الرب ويغضب الشيطان قال الترمذى الحكيم وليبلغ ريقه في أول استنابا كه فإنه ينفع من الجذام والبرص وكل داء سوى الموت ولا يبلغ بعد شيئاً فإنه يورث النسيان * (تنبيه) * لم يذكر المصنف دعاء السؤال وذكره الرويانى في البحر فقال ويقول عند السؤال اللهم بيض به أسناني وشده

وان لم يصل عقبه وعند
تغير النكبة بالنوم أو
طول الازم أو أكل ما تنكره
راحته

لثاني وبارك لي فيه يا راحم الراحمين (ثم عند الفراغ من السؤال يجلس) أي ينبغي والافضل أن يكون مستقبل القبلة (للا وضوء ويقول بسم الله الرحمن الرحيم) هكذا هو في شرح المذهب وفي شرح المفتاح للاستاذ أبي منصور بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وفي زيادات العبادي بسم الله العظيم الحمد لله على الاسلام ونعمته وهذا هو المنقول عن متقدمي الحنفية وعزاه الطحاوي الى السلف وقيل بل الافضل ما ذكره المصنف لعموم حديث ذي بال وجمع المصنف في بداية الهداية بين البسملة والدعاء الذي يليه في موضع واحد وعبرة الوجيز وأن يقول بسم الله أي للتبرك والتعين قال الرازي وهو أقلاها وأما أكملها أن يأتي بها تامة كما نبه عليه الولي العراقي وقال الزاهدي من أئمتنا أن الافضل أن يأتي بها بعد التعوذ وفي النهر ولو كبر أو همل أو وجد الله كان مقيماً لاصل السنة وقال قاضيان الاصح أنه يأتي بها مرتين مرة قبل كشف العورة للاستنجاء ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل سائر الاعضاء احتياطاً للخلاف الواقع فيها وذهب أحمد الى أن التسمية واجبة لما (قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله عليه) فالت المعنى (أي لا وضوء كاملاً) قال الرافي كذلك روي في بعض الروايات ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من توضع كراسم الله عليه كان ظهور الجميع بدنه ومن توضع لم يذ كراسم الله كان ظهور الاعضاء وضوءه ولو كانت التسمية واجبة لما طهر شيء اهـ والحديث الذي أورده المصنف قال العراقي أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة ونقل الترمذي عن البخاري أنه أحسن شيء في هذا الباب اهـ قلت ورواه أبو داود وابن ماجه من رواية أبي هريرة وصححه الحاكم وغلطه غير واحد في ذلك وقال أحمد لا أعلم حديثاً في هذا الباب له اسناد جيد قاله ابن الملقن وفي الباب عن أبي سعيد وعائشة وسهل بن سعد وأبي سبرة وأم سبرة وعلي وأنس وأما قول الرافي كذلك روي في بعض الروايات فقال ابن الملقن هذه غريبة وقال الحافظ لا أعلمها في رواية ولكن معناها في الحديث الذي يليه يعني من توضع كراسم الله عليه الحديث وقال النووي في الاذكار وجاء في التسمية أحاديث ضعيفة ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال لا أعلم في التسمية في الوضوء حديثاً ثابتاً قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديثه لا يلزم من نفي العلم بثبوت العدم وعلى التنزيل لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراى بالثبوت الصحة فلا ينبغي الحكم وعلى التنزيل لا يلزم من نفي الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع وقال بعد ما ساق الاحاديث الواردة في التسمية كلها ما نصه قال أبو الفتح البعمري أحاديث الباب ما صريح غير صحيح وأما صحيح غير صريح وقال ابن الصلاح يثبت بمجموعهما ما يثبت به الحديث الحسن والله أعلم اهـ * (تنبيه) * لو نسي التسمية في الابتداء وذكرها في أثناء الوضوء أتى بها كمالاً لو نسي التسمية في ابتداء الاكل يأتي بها اذا نذر كرفي الاثناء ولو تركها في الابتداء عدا فهل يشترط له التدارك في الاثناء هذا محتمل قال النووي قول الرافي هذا محتمل عجيب فقد صرح الاصحاب بأنه يتدارك في العدم ومن صرح به المحاملي في المجموع والجرجاني في التحرر وغيرهما وقد أوضحه في شرح المذهب (ويقول عند ذلك أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون) وعبرة القوت ويقول عند التسمية أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ومثله في العوارف للسهروردي اعلم أن النووي في الاذكار قال وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يحث فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وكرر ذلك بنحوه في كثير من كتبه فقال في التنقيح ليس فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في الروضة لأصل له ولم يذكره الشافعي ولا الجمهور يعني الحديث الذي أورده الرافي تبعاً للغزالي في غسل الرجلين وقال في شرح المذهب متعباً على مصنفه حيث أورده لأصل له ولا ذكره المتقدمون وقال في المنهاج وحذفت دعاء الاعضاء لأصل له وقد تعقبه صاحب المهمات فقال ليس كذلك بل روي من طرق منها عن أنس رواه ابن حبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب وقد قال أبو داود أنه صدوق قدرى وقال أحمد ما كان بصاحب كذب وتعقبه الحافظ ابن

ثم عند الفراغ من السؤال يجلس للوضوء مستقبل القبلة ويقول بسم الله الرحمن الرحيم قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى أي لا وضوء كاملاً يقول عند ذلك أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون

جرح قال لولم يرد فيه الا هذا المشي الحال ولكن بقية ترجته عند ابن حبان كان يروي المنا كبر عن
 المشاهير حتى يشهد المبتدئ في هذه الصناعة انها موضوعة وساق منها هذا الحديث ولا تنافي بين قوله وبين
 قول أجدوا في داود بان يجمع بأنه كان لا يعتمد بل يقع ذلك في روايته من غلطه وغفلته ولذلك تركه البخاري
 والنسائي وأبو حاتم وغيرهم اه وفي حديث علي الذي أخرجه ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في
 في الدعوات وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طرق عن مغيث بن بديل عن خارج بن مصعب
 عن يونس بن عبيد عن الحسن هو البصري عن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ثواب الوضوء فقال يا علي اذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم الحمد لله الذي هدانا لهذا الا سلام اللهم
 اجعاني من التوابين واجعاني من المتطهرين قال المصنف (ثم يغسل يديه) الى كوعيه (قبل ادخالهما
 الاناء) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك في وضوئه قال الرازي ولا فرق في استحبابه بين القائم
 من النوم وغيره ولا بين أن يتردد في طهارة يديه أو يتيقنها ولا بين من يدخل يديه في الاناء في توضئه وبين من
 لا يفعل ذلك ولفظ الكتاب لا يقتضي الا الاستحباب في حق من يدخل يديه في الاناء ثم من يدخل يديه في
 الاناء ولم يتيقن طهارة يديه بان قام من النوم واحتمل تنجس يديه في طوفهما وهو نائم يختص بشئ وهو انه
 يكره له ذلك قبل الغسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يديه في
 الاناء حتى يغسلهما ثلاثا فانه لا يدري أين باتت يده وكذا لو كان مستيقظا ولم يستيقظ طهارة اليدين وان
 تيقن طهارة يديه فهل يكره له الغمس قبل الغسل فيه وجهان أظهرهما لا بل يتخير بين تقديم الغمس
 وتأخيرهما لان سبب المنع ثم الاحتياط لكنها لاحتمال نجاسة اليد وهذا مفقود ههنا والثاني يكره
 لان المتيقن والمتردد يستويان في أصل استحباب الغسل وكذلك استحباب تقديم الغسل على الغمس وقال
 النووي على قول الرازي أظهرهما لا قلت ولا نزول الكراهة الا بغسلهما ثلاثا قبل الغمس نص عليه في
 البويطي وصرح به الاصحاب للحديث الصحيح قال أصحابنا اذا كان الماء في اناء كبير أو صغيرة بحجوة
 بحيث لا يمكن أن يصب منه على يده وليس معه ما يغترف به استعان بغيره أو أخذ الماء بقمه أو طرف ثوب
 نظيف ونحوه والله أعلم اه وقال الرازي أما قوله ثلاثا فليس ذلك من خاصية هذه السنة بل التثليث
 مستحب في جميع أفعال الوضوء كما سيأتي (ويقول اللهم اني أسألك اليمين والبركة وأعوذ بك من الشؤم
 والهلكة) هكذا هو في القوت والحوارف ولم أجده أصلا في أثر (ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة)
 قال الرازي الوضوء نوعان وضوء رفاهية وضوء ضرورة أما وضوء الرفاهية فعلى صاحبها أن ينوي أحد
 أمور ثلاثة أو لهما رفع الحدث أو الطهارة من الحدث فان أطلق كفاه لان المقصود من الوضوء رفع مانع
 الصلاة ونحوها فاذا نواه فقد تعرض لما هو المطلوب بالفعل وقد حكى وجه انه ان كان يمسح على الخف لم
 يجزئ نية رفع الحدث بل ينوي استباحة الصلاة كالتميم ولو نوى رفع بعض الاحداث دون بعض بان كان
 قد نام وبال وفسا فنوى رفع حدث منها فبسه وجوه أحدها انه يصح وضوءه لانه نوى رفع البعض فوجب
 أن يرتفع والحدث لا يتجزأ فاذا ارتفع البعض ارتفع الكل والثاني لا يصح لان ما لم ينور رفعه يبقى
 والاحداث لا تتجزأ فاذا بقي البعض بقي الكل ويكاد هذان الكلامان يتقاومان لكن من نصر الاول
 قال نفس النوم والبول لا يرفع وانما يرفع حكمهما وهو شئ واحد تعددت أسبابه والتعرض له ليس
 بشرط فاذا تعرض لهما مضافا الى سبب واحد كفت الاضافة الى السبب وارتفع والثالث ان لم ينفذ رفع
 ماعداه مع وضوءه وان نفاه فلا لان نيته حينئذ تتضمن رفع الحدث وابقائه فصا ركلا وقال ارفع الحدث
 لا أرفعه والرابع ان نوى رفع الحدث الاول مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاول هو الذي أثر في المنع
 ونقض الطهارة والخامس ان نوى رفع الحدث الا آخر مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الا آخر أقرب وذكر
 بعضهم الخلاف فيما اذا نواه ونفى غيره فان لم ينفصم بالخلاف وهذا اذا كان الحدث الذي خصه

ثم يغسل يديه ثلاثا قبل أن
 يدخلهما الاناء ويقول
 اللهم اني أسألك اليمين
 والبركة وأعوذ بك من
 الشؤم والهلكة ثم ينوي
 رفع الحدث أو استباحة
 الصلاة

بالرفع واقع له فان لم يكن كما اذا نوى رفع حدث النوم ولم ينم وانما بال نظر ان كان غالطا صح وضوءه لان التعرض لها ليس بشرط فلا يضر الغلط فيها وان كان عامدا لم يصح في أحد الوجهين لانه متلاعب بطهارته الثاني استباحة الصلاة أو غيرها مما لا يباح الا بالطهارة كالطواف وسجدة التلاوة والشكر ومس المصحف فاذا نواها وأطلق أجزاءه لان رفع الحدث انما يطلب لهذه الاشياء اذا نواها فقد نوى غاية المقصد وروى وجه انه لا يصح الوضوء بنية الاستباحة لان الصلاة ونحوها قد تستباح مع بقاء الحدث بدليل التيمم وان نوى استباحة صلاة معينة فان لم يتعرض لمعادها بالنفي ولا بالاثبات صح أيضا وان نفى غيرها فثلاثة أوجه أحكمها الصحة لان المنوى ينبغي أن تباح ولا تباح الا اذا ارتفع الحدث والحدث لا يتبعه والثاني المنع لان نيته تضمنت رفع الحدث وابقائه كما سبق والثالث يباح له المنوى دون غيره واذا نوى ما يستحب له الوضوء كقراءة القرآن للحدث وسماع الحديث وروايته والقعود في المسجد ونحو غيرها فوجهان أظهرهما انه لا يصح وضوءه لان هذه الافعال مباحة مع الحدث فلا يتضمن قصدها قصد رفع الحدث والثاني يصح لانه قصد أن يكون ذلك الفعل على أكمل أحواله ولن يكون كذلك الا اذا ارتفع الحدث كما ذكرنا من الامثلة وفيما اذا كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء فان الغرض منه زيادة النظافة لكن المنع في القسم الثاني أظهر منه في الاول ولذلك قطع بعضهم بنفي الصحة فيه ولوشك في الحدث بعد تنقيس الطهارة فتوضأ احتياطاً ثم تبين انه كان محذوفاً فهل يعتد بهذا الوضوء فيه هذان الوجهان لان الوضوء والحالة هذه محبوب للاحتياط للحدث الثالث اداء فرض الوضوء وهذا لان النية معتبرة في الوضوء لجهة كونه قرينة فاشبه سائر القربات ولهذا ذكرنا وجهين في اشتراط الاضافة الى الله تعالى كما في الصوم والصلاة وسائر العبادات والاولى أن لا يجعل اعتبار النية في الوضوء على سبيل القربات بل يعتبر بها للتمييز ولو كان الاعتبار على توجه القرينة لمساجز الاقتصار على اداء الوضوء وحذف الفرضية لان الصحيح انه لا يشترط التعرض للفرضية في الصلاة وقد نصوا على انه لو نوى اداء الوضوء كفاه بل يلزم أن يجب التعرض للفرضية وان نوى رفع الحدث أو الاستباحة فان قيل اذا لم يدخل وقت الصلاة فليس عليه وضوء ولا صلاة فكيف ينوى فرض الوضوء والجواب ان الشيخ أباع على ذكران الموجب للطهارة هو الحدث وقد وجب الآن وقتها لا ينطبق عليه ما لم يدخل وقت الصلاة فلذلك صح الوضوء بنية الفرضية قبل دخول الوقت وصار بعض الاصحاب الى أن الموجب هو دخول الوقت أو أحدهما بشرط دخول الآخر اذا نوى بوضوئه أحد الامور الثلاثة وقصد معه شيئاً آخر كالتمرد مثلاً ففيه وجهان أحدهما ويحكى عن ابن سريج انه لا يصح لان الاشتراك في النية بين القرينة وغيرها مما يخل بالاخلاص وأحدهما انه يصح وأما النوع الثاني وضوء الضرورة وهو وضوء من به حدث دائم كالاستحاضة وسلس البول ونحوهما فلو اقتصر على نية رفع الحدث ففيه وجهان أحدهما انه لا يجوز لان حدثهما لا يرتفع بالوضوء والثاني يصح لان رفع الحدث يتضمن استباحة الصلاة فقصد رفع الحدث يؤثر بتضمنه وان لم يؤثر بخصوصه ولو اقتصر على نية الاستباحة فوجهان أحدهما يصح والثاني لا ويحكى ذلك عن أبي بكر الفارسي والحصري ثم قال المصنف (ويستديم النية) من أول شروعه في أفعال الوضوء والافضل عند غسل كفيه الى أن يفرغ من الطهارة هذا هو الافضل فان لم يستديم الى آخرها فيستديم (الى غسل الوجه) أي أول جزء من أجزاءه فان فعل ذلك فقد صحت طهارته (فان نسيها عند غسل الوجه لم يجزه) هذا كله بناء على مذهب الشافعي في إيجابه النية في طهارة الحدث والغسل من الجنابة نظر قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وبه قال مالك وأحمد وغيرهما من الأئمة خلافاً لابن حنيفة فانه قال لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمها الآن أجد يقول من بدأ بالنية عند غسل أول جزء من أجزاء الوجه لا تصح طهارته ذكره ابن هبيرة وقال الرافعي لا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه لانها لو تأخرت لخلا أول الفرض عن النية واذا لم تتأخر

ويستديم النية الى غسل الوجه فان نسيها عند الوجه لم يجزه

الجنة (والاستنارازالة) ما في الانف من الدرن بواسطة الماء فيناسب الاستعاذة من روائح الفاروق حديث على المتقدم بيانه فاذا استنشقت فقل اللهم رحنى رائحة الجنة وفي حديث أنس الذي في اسناده عباد بن صهيب فلما ان تغمض واستنشق قال اللهم اقنى بحجتي ولا تحرمنى رائحة الجنة وفي كتاب البخاري لمجي وعند الاستنشاق اللهم أجرني من روائح أهل النار (ثم يغرف) من الماء (غرفة) أخرى (لوجهه فيغسله) بالاستيعاب وهو الفرض الثاني وأول الأركان الظاهرة للوضوء قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية وحد الوجه على ما اختاره المصنف (من مبدأ سطح الجبهة) اسم لما يصيب الأرض حالة السجود مما فوق الحاجبين ويقال أيضاً ما اكتنفه الجبهتان (إلى منتهى ما يقبل من الذقن) بحركة مجتمع اللحيين (في الطول ومن الأذن إلى الأذن في العرض) ومعنى ذلك على ما قاله الرافعي ان ميل الرأس إلى التدوير ومن أول الجبهة يأخذ الموضع في التسطيط وتقع به المحاذاة والمواجهة فحد الوجه في الطول من حيث يبتدئ التسطيط وما فوق ذلك من الرأس وفي كتب أصحابنا حده طولاً من مبدأ سطح الجبهة إلى أسفل الذقن وعرضاً ما بين شحمتي الأذنين (ولا يدخل في) حد الوجه (الزغرة) بحركة مثنى زغرة وهما البياضان المكتنفتان للناصية (على طرف الجبينين) لأنهما في سمت الناصية (فهما من الرأس) وليسا من الوجه لأنهما جميعاً في حد التدوير قال الرافعي وبما لا يدخل في الوجه أيضاً موضع الصلح لأنه فوق ابتداء التسطيط ولا عبرة بانحسار الشعر عنه نظراً إلى الأعم الأغلب ومن ذلك موضع الصدغين وهما في جانبي الأذن يتصلان بالعذارين من فوق لأنهما خارجان عما بين الأذنين لكونهما فوق الأذنين وحكي في الصدغين أنهما من الوجه قلت وفي المهذب والشامل الذي بين العذارين الأذن من الوجه بخلاف اه ثم قال الرافعي وبما يدخل في الوجه موضع الغم لأنه في تسطيط الجبهة ولا عبرة بنبات الشعر على خلاف الغالب كما لا عبرة باعتباره غير موضع الصلح على خلاف الغالب هذا إذا استوعب الغم جميع الجبهة والأفوجهان أحدهما ان الأمر لا يختلف وهو من الوجه لما ذكرنا والثاني أنه من الرأس لأنه على هيئته والباقي المكشوف من الجبهة بخلاف ما إذا أخذ الغم جميع الجبهة فإن العادة لم تجر بان لا يكون للانسان جبهة أصلاً وربما وجهه أحدهذين الوجهين بأنه مقبل في صفحة الوجه والثاني بأنه في تدوير الرأس ومعناه أن الأغم ينتو من أوائل جهته شيء ولا ينقطع شكل تدوير رأسه حيث ينقطع من غيره فذلك الموضع متصل بتدوير الرأس لكنه في صفحة الوجه ثم قال المصنف (ووصل الماء إلى موضع التخفيف وهو) أي موضع التخفيف ما ينبت عليه الشعر الخفيف بين ابتداء العذار والزغرة وربما يقال بين الصدغ والزغرة والمعنى لا يختلف لأن الصدغ والعذار متلاصقان فهل هو من الرأس أو من الوجه وجهان قال ابن سريج وغيره هو من الوجه لمخادته بياض الوجه ولذلك (يعتاد النساء) والاشراف (تخيمه الشعر) أي ازالته عنه ولهذا يسمى موضع التخفيف وقال أبو اسحق وغيره هو من الرأس لنبات الشعر عليه متصلاً بسائر شعر الرأس والأول هو الاظهر عند المصنف والذي عليه الأكثرون الثاني وهو الذي يوافق نص الشافعي رضي الله عنه في حد الوجه (و) حاول امام الحرمين تقدير موضع التخفيف فقال (هو القدر الذي يقع في جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الأذن والطرف الثاني على زاوية الجبين) فما يقع منه في جانب الوجه فهو من الوجه قال الرافعي ولك أن تقول توجيه من يجعله من الوجه لا يقتضي التقدير بهذا المقدار فإن من يحذف قديحذف أكثر من ذلك أو أقل فلا راعي هذا الضبط فلا بد للتقدير من دليل اه وقال الأصمغاني في شرح تعليل الحرر هذا الإراد ليس بشيء بل ضعيف لما تقرران النظر في الغالب إلى أغلب الأحوال لا إلى مجرد الوقوع وما ضبطه الامام هو الاصل في الباب والزيادة عليه غير غالب والنقصان عن ذلك لا يضري بالضبط وسمعت من شيوخي كانوا يقولون بمقالة الامام ويجمعون بين الوجهين ويقولون مراد من قال ان التخفيف ليس من الوجه أراد به خارج الخط

والاستنارازاله ثم يغرف غرفة لوجهه فيغسله من مبتدأ سطح الجبهة إلى منتهى ما يقبل من الذقن في الطول ومن الأذن إلى الأذن في العرض ولا يدخل في حد الوجه الزغرة التان على طرفي الجبينين فهما من الرأس ووصل الماء إلى موضع التخفيف وهو ما يعتاد النساء تخيمه الشعر عنه وهو القدر الذي يقع في جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الأذن والطرف الثاني على زاوية الجبين

ومن يقول التحذيف من الوجه أراد به داخل الخط تلفيقا بين الوجهين اه قلت واختلف كلام أئمة اللغة في معنى تحذيف الشعر فقال الجوهري حذفه تحذيفا بآء وصنعه وقال الازهرى تحذيفه تطاريزه وتسويته وقال النضر التحذيف في الطارة أن تجعل سكببة كما تفعل النصارى وقال الزنجشري حذف الصانع الشيء تحذيفا سواه تسوية حسنة كأنه حذف كل ما يجب حذفه حتى خلا عن كل عيب وقول صاحب المصباح وفي الاحياء التحذيف من الرأس ما يعتاد النساء الخ غير سديد فان الصحيح عند الغزالي ان التحذيف من الوجه لا من الرأس كما عرف من سياق الرازي فتأمل (تنبيه) * قول المصنف من مبتدأ سطح الجبهة الى آخره تحذيفا للوجه وكلمتا من والى اذا دخلتا في مثل هذا الكلام قد يراد بهما دخول ما وردتا عليه في الحد وقد يراد بوجه نظير الاول ضمير القوم من ثلاث الى ثلاث ونظير الثاني من هذه الشجرة الى هذه الشجرة كذا ذراعا وهما في قوله من مبتدأ سطح الجبهة الى منتهى الذقن مستعملان بالمعنى الاول اذ لا يراد بمبتدأ السطح الا قوله وبمنتهى الذقن الا آخره ومعلوم انهما داخلان في الوجه وفي قوله من الاذن الى الاذن مستعملان بالمعنى الثاني لان الاذنين خارجتان من الوجه فان قلت يدخل في هذا الحد ما ليس من الوجه ويخرج منه ما هو من الوجه هـ أما الاول فلانه يدخل فيه داخل الفم والاف فانه بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وليس من الوجه وأما الثاني فلانه يخرج عنه اللحية المسترسلة وهي من الوجه لما روي انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا غطى لحيته وهو في الصلاة فقال اكشف لحيته فانها من الوجه قلنا أما الاول فالكلام تأويل المعنى ظاهر ما بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن واهـ هذا الويلن جزءا بالتحام وظاهر جزء يخرج الظاهر عن أن يكون من الوجه وصار الباطن من الوجه وعلى هذا المعنى نقيم الشعر مقام البشرة في صاحب اللحية الكثرة وأما الثاني فتسمية اللحية وجهها على سبيل التبعية والمجاز لأميرين أحدهما انه لو لا ذلك لكانت وجوه المرد والنسوان ناقصة ويصح أن يقال ان حلق لحيته قطع بعض وجهه ومعلوم انه ليس كذلك والثاني انه يصح قول القائل اللحية من الشعور النابتة على الوجه وفي المسترسلة انما نازلة عن حد الوجه وذلك يدل على ما ذكرنا والله أعلم ثم لما فرغ المصنف من بيان حد الوجه عاد الى الكلام على الشعور النابتة عليه فقال (ويوصل الماء) أي يجب إيصال الماء (الى منابت الشعور الاربعة) النابتة عليه والشعور قسمان حاصلة في حد الوجه وخارجة عنه والقسم الاول على ضربين أحدهما ما تندرفيه الكثافة وهي (الحاجبان والشاربان والاهداب والعذاران) فهذه الشعور يجب غسلها ظاهرا وباطنا كالسلعة الفاتنة على محل الفرض ويجب غسل البشرة تحتها لانها من الوجه ولا عبرة بحبل لولة الشعر لأميرين أظهرهما (لانهم اخفيفة في الغالب) فيسهل إيصال الماء الى منابتها وان فرضت فيها كثافة على سبيل الندرة فالندرة ملحقة بالغالب والثاني ان بياض الوجه محيط بهما من جميع الجوانب كالحاجبين والاهداب واما من أحد الجانبين كالعذارين والشاربين فيجعل موضعهما تابعا لما يحيط بهما ويعطى حكمه واقتضاه على ذكر المنابت ليس لان الشعور لا تغسل بل اذا وجب غسل المنابت وجب غسل الشعور بطريق الاولى ففي ذكر المنابت تنبيه عليها فافهم والحاجبان مثني حاجب وهما العظامان فوق العينين بالشعر واللحم قاله ابن فارس والجمع حواجب والشاربان مثني شارب الشعر الذي يسيل على الفم قال أبو خاتم لا يكاد يشئ وقال أبو عبيدة قال السكاكينيون شاربان باعتبار الطرفين والجمع شوارب والاهداب جمع هذب وهذب العين بالضم مانبت من الشعر على أشطرها والجمع أهداب كقفل وأقفال (والعذاران) مثني العذار بالشعر النازل على اللحية وقال المصنف (هما ما وازيان) أي يقابلان (الاذنين من مبتدأ اللحية) وقال الراعي العذار هو القدر المجاور للاذن يتصل من الاعلى بالصدغ ومن الاسفل بالعارض وأشار المصنف الى الضرب الثاني وهو ما لا تندرفيه الكثافة وهو شعر الذقن والعارضين والعارض ما يخط من القدر المجاوز للاذن فقال (ويجب إيصال الماء الى منابت اللحية الخفيفة

ويوصل الماء الى منابت
الشعور الاربعة الحاجبان
والشاربان والعذاران
والاهداب لانها خفيفة في
الغالب والعذاران هما
ما وازيان الاذنين من مبتدأ
اللحية يجب إيصال الماء
الى منابت اللحية الخفيفة

أعني ما يقبل من الوجه) أي أن كانت اللحية خفيفة وجب غسل منابتها مع البشرة تحتها كالشعور الخفيفة غالباً (وأما الكثيفة) منها (فلا) يجب الاغسل ظاهرها فقط لما روي أنه صلى الله عليه وسلم توضأ فغرف غرفة فغسل بها وجهه وكان صلى الله عليه وسلم كث اللحية ولم يبلغ ماء الغرفة الواحدة أصول الشعر مع الكثافة والمعنى فيه تسرير الماء إلى المنابت مع السكثافة الغير الدرة قال الرافعي وحكى فيه قول قديم أنه يجب غسل البشرة تحتها لأن من الوجه وهذا شعر نابت عليه ومنهم من يحكيه وجهاً وهو قول المزني قلت وبوافقه سباق ما في كتب أصحابنا حيث قالوا يجب غسل ظاهرها اللحية السكثية في أصح ما يفتي به لأنها قامت مقام البشرة فتحول الفرض إليها وما قيل غير ذلك من الاكتفاء بثلاثها أو ربعها أو مسح كلها وغيره متروك ويجب اتصال الماء إلى بشرة اللحية الخفيفة في المختار لبقاء المواجهة بها وعدم عسر غسلها اهـ قال الرافعي ويستثنى من اللحية السكثية إذا خرجت للمرأة لحية كثيفة فيجب اتصال الماء إلى منابتها لأن أصل اللحية لها نادر فكيف نصفه بالكثافة وكذلك لحية الخنثى المشكل إذا لم تجعل نبات اللحية مزيلاً للشك (والعنفة) هي الشعر النابت تحت الشفة السفلى وقيل هي ما بين الشفة السفلى والذقن سواء كان عليها شعراً لا والجمع عنافق (حكم اللحية في السكثافة والخفة) وقيل حكم الشعور الأربعة وهذا من بنيان على المعنيين المذكورين في الحاجبين ونحوهما أن علاناً ما أعني الأول وهو ندرة السكثافة في تلك الشعور فالعنفة ملحقة بها وإن علاناً باحاطته للبياض فلا بل هي كاللحية والمعنى الأول أظهر لأنهم حكوا عن نص الشافعي رحمه الله التعليل بأن هذه الشعور تستمر ما تحتها غاباً والله أعلم فإن قلت ما الفرق بين الخفيف والكثيف قلت الخفيف ما يترامى البشرة من خلاله في مجلس الخطاب والكثيف ما يستر ويمنع الرؤية وهذا قول أكثر الأصحاب وقيل الخفيف ما يصل الماء إلى منابته من غير مبالغة واستقصاء والكثيف ما يفتقر إليه وطبقة من المحققين كأبي محمد والمسدودي يقررون ويقولون إنهما يرجعان إلى معنى واحد ولكن بينهما تفاوت مع التقارب الذي ذكره لأن لهيئة النبات وكيفية الشعر في السبوط والجمود تأثيراً في السور وفي وصول الماء إلى المنبت وقد يؤثر شعره في أحد الأمرين دون الآخر فإذا ظهر الاختلاف فإني أرجح العبارة الثانية وتقول الشارب معدود من الشعور الخفيفة وليس كونه مانعاً من رؤية البشرة تحتها بأمر نادر فهو كشعر الضرب الثاني فإن قلت لو كان بعضه كثيفاً وبعضه خفيفاً ما حكمه قلت فيه وجهان أحدهما أن الخفيف حكم الخفيف والكثيف حكم الكثيف توفيراً لمقتضى كل واحد منهما عليه والثاني لا يقتضي حكم الخفيف وهو الذي ذكره في التهذيب وعليه أن كثافة البعض مع خفة البعض نادر فصار كشعر الذراع إذا كثف ولك أن تمنع ما ذكره وتدعي أن الكثافة في البعض والخفة في البعض أغلب في كثافة الكل والله أعلم (ثم يفعل ذلك ثلاثاً) كما هو حكم سائر القرب ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني في بيان حكم الشعور الخارجة عن حد الوجه فما خرج عن حد الوجه من اللحية طويلاً وعرضاً بقوله (ويفيض الماء على ظاهرها ما استرسل من اللحية) ولا يجب غسل باطنه وبه قال أبو حنيفة والمزني لأن الشعر النازل عن حد الرأس لا يثبت له حكم الرأس وعبارة أصحابنا ولا يجب اتصال الماء إلى المسترسل من الشعر عن دارة الوجه لأنه ليس منه أصالة وليس بدلائنه اهـ قال الرافعي وقول آخر وهو الأصح أنه يجب لأنه من الوجه بحكم التبعية ولأن الوجه ما يقع به المخاطبة والمواجهة ولأنه متدل في محل الفرض فأشبهه الجادة المتدلية وهذا الخلاف يجري أيضاً في الخارج عن حد الوجه من الشعور الخفيفة كالغذار والسبال إذا طال ولا فرق وذكر بعضهم في السبال أنه يجب غسله قولاً واحداً والظاهر الأول ثم إن هذه المسئلة اشتهرت بالأفاضة يقولون تجب الأفاضة في قول ولا تجب في قول وقصد بهم بهذه اللفظة بيان أن داخل المسترسل لا يجب غسله قولاً واحداً كالشعور النابتة تحت الذقن ولكن واصطلاح المتقدمين استعمال هذه اللفظة في الشعر لمرار الماء على الظاهر فتعرض المصنف لظاهر المسترسل من اللحية

أعني ما يقبل من الوجه
وأما الكثيفة فلا وحكم
العنفة حكم اللحية في
الكثافة والخفة ثم يفعل
ذلك ثلاثاً ويفيض الماء
على ظاهرها ما استرسل من
اللحية

في لفظه والا فاضة على هذا الاصطلاح مغنية عن التقييد بالظاهر فتأمل ومع ذلك قد سحى وجهه انه
يجب غسل الوجه الباطن من الطبقة العليا من المسترسل اذا أو جينا غسل الوجه الباطن منه وهو
بعيد عند علماء المذهب (ويدخل الاصبع في مجاهر العينين) جمع محجر كجلس ما ظهر من الثياب من
الرجل والمرأة من الجفن الاسفل وقد يكون من الاعلى (وموضع الرمص) محركة هو وسخ العين الذي
يجتمع في الموق (ويجتمع الكحل) أى موضع اجتماع الكحل في أطراف العين (وينقبهما) من تلك
الواساخ (فقد روى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك) قال العراقي روى أحمد من حديث أبي أمامة
كان يتعاهد المواقين وروى الدارقطني من حديث أبي هريرة بأسناد ضعيف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
قامت ورواه ابن عدي في الكامل والعقيلي في الضعفاء بلفظ أشربوا أعينكم من الماء عند الوضوء ولا
تنفضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان ثم هذه المسئلة التي ذكرها المصنف من زيادته على الوجيز قال
أصحابنا لا يجب إيصال الماء الى باطن العينين ولو في الغسل خوفا للضرر وللحرج فقد كلف بصر من
تكاف ذلك كائن عمر ابن عباس ومن الناس من قال لا يضم العين كل الضم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل
الماء الى أشفاره وحواجب عينيه وأما ما قاله صاحب عين العلم ويفتح العين قال شارحه ملا على هو غير
معروف (ويأمل عند ذلك خروج الخطايا) التي اكتسبها (من عينيه) كالنظر الى المحرمات فقد ورد زنا
العين النظر (وكذلك عند) غسل (كل عضو) يأمل خروج الخطايا منه (ويقول عنده) أى غسل
الوجه (اللهم بيض وجهي بنورك يوم تبيض وجهه أوليائك ولا تسود وجهي بظلماتك يوم
تسود وجهه أعدائك) وعبارة القوت ويقول عند غسل وجهه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجهه
أوليائك ولا تسود وجهي يوم تسود وجهه أعدائك ومثله في العوارف الا انه زاد اللهم صل على محمد
وآل محمد وفي حديث الحسن البصري عن علي الذي تقدم ذكره أنه اذا غسلك وجهك فقل اللهم
بيض وجهي يوم تبيض وجهه وتسود وجهه وفي حديث أنس المتقدم ذكره فلما أن غسل وجهه قال
اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجهه وفي كتاب ذخائر الجمل ويقول عند غسل الوجه اللهم بيض وجهي
يوم تبيض وجهه أوليائك وتسود وجهه أعدائك وقد ظهر لك من هذا أن قول المصنف بنورك وبظلماتك
لأذكره الفقهاء ولا المحدثين (ويخلل اللحية عند غسل الوجه فهو مستحب) لان ما لا يجب إيصال الماء الى
باطنه ومنابته من شعر الوجه يستحب تخليله بالاصابع وروى عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى
الله عليه وسلم كان يخلل لحيته وروى انه كان يخلل لحيته بذلك عارضيه بعض الدلائل وعن المزني أن
التخليل واجب ورواه ابن كعب عن بعض اصحاب كذا نقله الرافعي قال النووي قلت مراد قائله وجوب
إيصال الماء الى المنبت وليس بشئ وقد نقلوا الاجماع على خلافه والله أعلم وفي عبارة أصحابنا وبسن في
الاصح تخليل اللحية الكثة وهو قول أبي يوسف لحديث عثمان المتقدم ذكره والتخليل تقريق الشجر
من جهة الاسفل الى فوق ويكون بعد غسل الوجه ثلاثا بكف من ماء من أسفلها الماروي أبو داود
والحاكم عن أنس رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ أخذ كفاً من ماء تحت خنكته
نقل به لحيته وقال بهذا امرني ربي وأبو حنيفة ومحمد يفضلان تخليل اللحية لعدم ثبوت المواظبة ولكون
السنة لا يكال الفرض في محله ودخلها ليس يخل لا قامته فلا يكون التخليل اكالا فلا يكون سنة بخلاف
الاصابع ورجح في المبسوط قول أبي يوسف (ثم يغسل يديه الى مرفقيه ثلاثا) وهذا هو الفرض الثالث
في مذهب المصنف قال الله تعالى وأيديكم الى المرافق فيجب غسل أحد المرفقين بعبارة النص لان مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي مقابلة الافراد بالافراد والاخر يدل لانه لتساوهم وعدم الاولوية وكلمة الى قد
تستعمل بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم وقوله من أنصاري الى الله وهو المراد
هنا الماروي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا توضأ أمر الماء على مرفقيه وروى انه أدار الماء على مرفقيه

ويدخل الاصابع في
مجاثر العينين وموضع
الرمص ويجمع الكحل
وينقبهما فقد روى أنه
عليه السلام فعل ذلك
ويأمل عند ذلك خروج
الخطايا من عينيه وكذلك
عند كل عضو ويقول عنده
اللهم بيض وجهي بنورك
يوم تبيض وجهه أوليائك
ولا تسود وجهي بظلماتك
يوم تسود وجهه أعدائك
ويخلل اللحية الكثيفة عند
غسل الوجه فانه مستحب
ثم يغسل يديه الى مرفقيه
ثلاثا

ثم قال هذا وضوءه لا يقبل الله الصلاة الا به قال الرافعي ثم البس ان كانت واحدة من كل جانب على ملهو
 الغالب قد كانت كاملة فذال وان قطع بعضها فله ثلاثة احوال أحدها أن يكون القطع مما تحت المرفق
 كالسكوع والذراع فغسل الباقي واجب والثاني أن يكون مافوق المرفق فلا يفرض لسقوط محله ولكن
 الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الغرة كالمحرم اذا لم يكن على رأسه شعر
 يستحب له امرار المويض على الرأس وقت الحلق والثالث أن يكون القطع من مفصل المرفق وهل يجب
 غسل رأس العظم الباقي فيه طريقان أحدهما القطع بالوجوب لانه من محل الفرض وقد بقي فأشبهه
 الساعد اذا كان القطع من السكوع والثاني فيه قولان القديم ومنقول القديم انه لا يجب والاصح وهو
 منقول الربيع انه يجب واختلفوا في ما أخذوا القولين هذا كله في اليد الواحدة اما اذا خلقت لشخص
 من جانب يدين فان تميزت الزائدة عن الاصلية نظر فان خرجت من محل الفرض وجب غسلها وان خرجت
 بمافوق محل الفرض فان لم تبلغ الى محاذاة محل الفرض فالتقول عن نص الشافعي في الام انه يجب غسل
 القدر المحاذي دون مافوقه لوقوع اسم اليد عليه وحصول ذلك القدر في محل الفرض قلت وقوله فالتقول
 عن نص الشافعي في الام هكذا هو في الوجيز ووقع في الوسيط مثله وقال ابن الرفعة في المطلب لم أطفر
 به مع الامعان في طلبه ونسبه الجمهور الى اختيار أبي حامد وأتباعه وعبارة الرافعي تدل على انه نقله عن
 النص جماعة والامام قال ان أهل العراق نقلوه نصا ولم يبين المحل المنقول منه وعليه جرى النووي
 اه ثم قال الرافعي وفيه وجه صار اليه كثير من المعنيين وقرروه انه لا يجب غسل المحاذي ولا غيره لان هذه
 الزيادة ليست على محل الفرض فيجعل تبعاً ولا هي أصلية حتى تكون مقصودة بالخطاب وحلوا نصه في
 الام على ما اذا التصق شيء منها بمحل الفرض وأما اذا لم تميز الزائدة عن الاصلية وجب غسلها جميعاً سواء
 أخرجت من المنكب أو من المرفق أو من السكوع ومن الامارات المميزة للزائدة عن الاصلية أن تكون
 احدها قصيرة فاحشة القصر والاخرى في حد الاعتدال فالزائدة القصيرة ومنها نقصان الاصابع ومنها
 فقد البطش وضعفه وفي الروضة للنووي ولوطالت أطفاره وخرجت عن رؤس الاصابع وجب غسل
 الخارج على المذهب وقبل قولان واذا قوضاً ثم قطعت يده أو رجله أو حلق رأسه لم يلزمه تطهير
 ما انكشف (ويحرك الخاتم) وجوباً ان لم يصل الماء الابه والافندبا وعند أصحابنا ان كان ضيقاً يجب
 تحريكه في المختار من الروايتين لماروي ابن ماجه عن أبي رافع رفعه كان اذا قوضاً وضوءاً للصلاة حرك
 خاتمه في أصبعه ولانه يمنع الوصول ظاهراً وكذا القرط في الاذن يتكاف لتحريكه ان كان ضيقاً والمعتبر
 غلبة الظن في اتصال الماء الى الثقب سواء كان فيه قرط أو لم يكن فان غلب على الظن وصول الماء الى
 الثقب لا يتكاف لغيره من ادخال عود ونحوه لان الحرج مدفوع (ويطيل الغرة) وهي بالضم غسل
 مقدم الرأس مع الوجه وغسل صفحة العنق والتججيل غسل بعض العضد عند غسل اليد وغسل بعض
 الساق عند غسل الرجلين وهو أحد الاوجه المذكورة من الفرق بين تطويل الغرة وتطويل التججيل
 واليه أشار المصنف بقوله (ورفع الماء الى أعالي العضد) ولو قال ويطيل الغرة والتججيل لسلم من
 التطويل وفسر كثيرون تطويل الغرة بغسل شيء من العضد والساق وأعرضوا عن ذكر ما حو الى الوجه
 والاول أولى وأوفق لظاهر الخبر* (تنبيه)* قول المصنف في الوجيز ولكن الباقي من العضد يستحب
 غسله لتطويل الغرة قال الرافعي فان قبل تطويل الغرة انما يفرض في الوجه والذي في اليد تطويل
 التججيل قلنا تطويل الغرة والتججيل نوع واحد من السنن على أن أكثرهم لا يفرقون بينهما ويطابق
 تطويل الغرة على اليد ورأيت بعضهم احتج بأن اطالة الغرة لا يمكن الا في البس لان استيعاب الوجه
 بالغسل واجب وليس هذا الاحتجاج بشيء لان للمعترض أن يقول الاطالة في الوجه أن يغسل الى
 اللبب وشفحة العنق وهو مستحب نص عليه الأئمة اه (فالنهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من آثار

وبحرك الخاتم ويطلب
 الغرة ويرفع الماء الى أعلى
 العضد فانهم يحشرون يوم
 القيامة غرا محجلين من آثار

الوضوء كذلك ورد الخبر) والذي في المتفق عليه من حديث أبي هريرة رفعه أن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء قال أبو هريرة فكان غسل بعد ذلك أيدينا إلى الأباط وهذه الجملة الأخيرة معناها عند البخاري (قال صلى الله عليه وسلم من استطاع أن يطيل غرته فليفعل) قلت هذا مع ما قبله حديث واحد وهو عند البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة أن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل (وروي أن الخليفة تبلى مواضع الوضوء) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قاله العراقي وتلك الخلية نور يحلقه الله تعالى في جباه المؤمنين وأقدامهم وهي الغرة والتججيل قاله الشبرخيتي في شرح الأربعين (ويبدأ باليمين) والبداءة باليمين سنة عند الشافعي وأبي حنيفة لما روي عن أبي هريرة رفعه إذا توضأ ثم فابدأ بيمينك وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في وضوئه وانتعاله وقال أحد بوجوبه وهو مذهب الشيعة قال الرافعي وزعم المرتضى من الشيعة أن الشافعي رضي الله عنه في القديم كان يوجب تقديم اليمين على اليسرى وليس لهذا ذكر في كتب أصحابنا ولا اعتماد عليه (ويقول اللهم اعطني كتابي بيمينى وحاسبني حسابا يسيرا ويقول عند غسل ذراعه اليمنى اللهم آتني كتابي بيمينى وحاسبني حسابا يسيرا وعند غسل ذراعه اليسرى اللهم آتني كتابي بشمالى أو من وراء ظهرى ومثله في العوارف إلا أنه بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية الحسن البصري المتقدم ذكره وإذا غسلت ذراعك اليمنى فقل اللهم اعطني كتابي بيمينى يوم القيامة وحاسبني حسابا يسيرا فاذا غسلت ذراعك اليسرى فقل اللهم لا تعطيني كتابي بشمالى ولا من وراء ظهرى وعند ابن عساکر من حديث علي من رواية ولده محمد بن الحنفية عنه المتقدم بذكره وفي اليمين اللهم اعطني كتابي بيمينى والحمد بشمالى ولا تجعلها مغلوطة إلى عنقي وفي حديث أنس فلما ان غسل ذراعه قال اللهم اعطني كتابي بيمينى وفي النخائر لمجيى وعند غسل اليد اليمنى اللهم اجعلني من أصحاب اليمين وعند اليسرى اللهم لا تجعلني من أصحاب الشمال * (تنبه) * قال الرافعي استحباب تقديم اليمين على اليسرى في كل عضو ين يعسر إيراد الماء عليهما دفعة واحدة كاليد والرجلين أما الأذنان فلا تستحب البداءة باليمين فيهما لأن مسحهما معا أهون وكذلك الخدين يغسلان معا نعم الاقطع يجز عن غسل الخدين ومسح الأذنين دفعة واحدة فيراعى التيامن هكذا ذكر القاضي أبو المحاسن اه قال النووي في الروضة والكفان كالأذنين وفي البحر وجه شاذ أنه يستحب تقديم الأذن اليمنى ولو قدم مسح الأذن على مسح الرأس لم يحصل على الصحيح والله أعلم ثم أشار المصنف إلى الفرض الرابع الذي هو مسح الرأس بقوله (ثم يستوعب رأسه بالمسح) قال الله تعالى وامسحوا برؤوسكم قال ابن هبيرة اختلفوا في مقدار ما يجزئ من مسح الرأس فقال أبو حنيفة في رواية عنه يجزئ قدر الربع منه وفي رواية أخرى عنه مقدار الناصية وفي رواية ثالثة عنه قدر ثلاث أصابع من أصابع اليد وقال مالك وأحمد في أظهر الروايات عنهما يجب استيعابه ولا يجزئ سواء وقال الشافعي يجزئ أن يمسح منه أقل ما يقع عليه اسم المسح اه (بأن يبل يديه) من الماء (ويصلق رأس أصابع اليمين باليسرى ويضعهما على مقدمة الرأس ويدهما إلى القفا ثم يردهما إلى المقدمة وهذه مسحة واحدة) وفي شرح البهجة للعراقي كيفية أن يضع سبابتيه ملتصقة أحدهما بالآخرى وإبهاميه على صدغيه ويذهب بهما إلى قفاه ثم يردهما إلى المكان الذي بدأ منه وهذا في حق من له شعر ينقلب في المرة الأولى باطن الشعر المقدم وظاهر المؤخر وفي الثانية باطن المؤخر وظاهر المقدم فلو لم يكن على رأسه شعر أو كان ولكنه لطوله لا ينقلب لم يسن العود لعدم فائده فان عاد لم يحسب ثانية لصيرورة الماء مستعملا بالنسبة إلى المرة الثانية كما ذكره البغوي اه وقال الرافعي

الوضوء كذلك ورد الخبر
قال عليه السلام من استطاع
أن يطيل غرته فليفعل
وروي أن الخلية تبلى
مواضع الوضوء ويبدأ
باليمين ويقول اللهم اعطني
كتابي بيمينى وحاسبني حسابا
يسيرا ويقول عند غسل
الشمال اللهم آتني أعوذ بك
أن تعطيني كتابي بشمالى
أو من وراء ظهرى ثم
يستوعب رأسه بالمسح بأن
يبل يديه ويصلق رؤس
أصابع يديه اليمنى باليسرى
ويضعهما على مقدمة
الرأس ويدهما إلى القفا
ثم يردهما إلى المقدمة وهذه
مسحة واحدة

ليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب ما انطلق عليه الاسم لان من أمره على هامة
 النبي ص أن يقال مسح برأسه وقال مالك يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحمدى الروايتين
 عن أحمد والثانية انه يجب مسح أكثر الرأس وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع ثم ان كان يمسح على بشرة
 الرأس فذلك ولا يضر كونها تحت الشعر وقال الروياني في التجريد لا يجوز الانتقال الفرض الى الشعر
 وان كان يمسح على الشعر فكذلك يجوز وان اقتصر على مسح شعرة واحدة أو بعضها فلا تقدر وعن ابن
 القاص انه لا أقل من ثلاث شعرات ثم شرط الشعر المسح أن لا يخرج من حد الرأس وهل يشترط
 أن لا يجاوز منتهيه وجهان أحدهما أنه لا يشترط لوقوع اسم الرأس عليه ولو غسل رأسه بدلا عن المسح
 ففي أحزانه وجهان أحدهما انه يجوز لانه مسح وزيادة وهو أبلغ من المسح فكان يحزنا بطريق الاولى وهل
 يكره ذلك وان أحزاً فيه وجهان أظهرهما لأن الأصل هو الغسل والمسح نازل منزلة الرخصة من الشرع
 وإذا عدل الى الأصل لم يكن مكروها وقال النووي في الروضة قلت ولا تتعين اليد للمسح بل يجوز بأصبع
 أو خشبة أو خرقه أو غيرها ويجزئه مسح غيره له والمرأة كالرجل في المسح ولو كان له رأسان أحزاه مسح
 أحدهما وقيل يجب مسح جزء من كل رأس والله أعلم ثم قال الرافعي ولو بل رأسه ولم يعد اليد أو غيرها
 مما يمسح به على الموضع فهل يحزئه ذلك فيه وجهان أحدهما نعم والثاني وهو اختيار القفال الشافعي
 لا يحزئ لانه لا يسمى مسحاً ولو قطر على رأسه قطرة ولم تجزئ على الموضع فعلى الخلاف وان جرت كفي
 * (فصل) * قال الشافعي في شرح النقاية المسح الاصابة قال الشافعي وهو رواية عن أحمد الفرض فيه
 ما يقع عليه اسمه وقال مالك وأحمد جميع الرأس ودليلهم جميعاً آية الموضوع ومعنى الباء في رؤسكم للإصاق
 وما مسح بعض رأسه ومستوعبه كلاهما ملصق المسح برأسه فأخذ الشافعي رحمه الله بالمتيقن وأخذ مالك
 رحمه الله بالاحتياط وأخذ أبو حنيفة رحمه الله ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما روى مسلم
 والطبراني عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بناصيته وعلى
 الخفين وروى أبو داود والحاكم وسكت عنه من حديث أبي معقل قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يتوضأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة ومعلوم
 أن الناصية ومقدم الرأس أحد جوانبها الأربعة فلو كان مسح الربع ليس بمحزئ لم يقتصر صلى الله عليه
 وسلم في ذلك الوقت عليه ولو كان مسح مادونه محزئاً لفعله صلى الله عليه وسلم ولوردة في عمره تعليم الجواز
 اه وفي شرح المختار الآية بجملة في مسح الرأس لانه يحتمل ارادة الجمع و ارادة ما يطلق عليه اسم المسح
 و ارادة بعضه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حصر عن عمامته ومسح على ناصيته فصار بيان الآية
 وحجة على المخالف والمختار مقدار الناصية هو ربع الرأس لسكونه إحدى جوانبه الأربعة فان قيل لم قلت
 انه يحتمل في حق المقدار والمحمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وقد أمكن العمل به قبل البيان ههنا لانه
 اما كان المراد به مطلق البعض ويخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض كما قلنا في الركوع
 والسجود قلنا مطلق البعض غير مراد بالاجماع اذ ذلك يحصل بغسل الوجه فلا حاجة الى إيجاب على
 حدة تعلم ان المراد به بعض مقدور كالثلث أو الربع كما قرره المحققون فان قلت المدعى ربع غير معين والدليل
 يدل على ربع معين وهو الناصية ولم يوافق الدليل المدلول والموافقة شرط بينهما كإبين الشهادة والدعوى
 قلت الحديث يحتمل معنيين التعيين وبيان المقدار وقد عرف ان خبر الواحد يصلح مبيناً لمحمل الكتاب
 والبيان انما يكون في موضع الاجمال ولا اجمال في المحل لانه معلوم وهو الرأس وان الاجمال في المقدار
 لانه الثالث أو الربع قوله عليه السلام يصير بياناً له فان قلت لم سمي المجتهد مفر وضاً والفرض ماثبت
 بدليل قطعي لاشبهة فيه ويكفر جاحده والاختلاف بين الأئمة لو رث الشبهة ولهذا لا يكفر جاحد مسح
 مقدار الناصية قلنا الجواب عنه بوجهين أحدهما انه أراد بالفروض المقدار لان الفرض في اللغة عبارة

عن التقدير والثاني أراد به المفروض عندنا لأنه المفروض في نفس الامر كما تقول ان تعديل الاركان
فرض عند أبي يوسف وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي والقعدة على رأس كل شفع في النوافل فرض
عند محمد * (تنبيه) * قال صاحب الينابيع روى في مسح الرأس عن أصحابنا ثلاث روايات الاولى
مقدار الناصية وهي الشعور المائلة الى الجهة وهي رواية الكرخي والطحاوي وذكري في شرح الطحاوي
ان المراد بها اذا بلغت مقدار ثلاث أصابع الثانية مقدار ثلاث أصابع موضوعة من غير مد وهي رواية
هشام عن أبي حنيفة الثالثة مقدار ربع الرأس وهي رواية زفر عن أبي يوسف وأبي حنيفة فانهما قالوا
فيه لا يجوز حتى يمسح بثلاث أصابع مقدار ثلث الرأس وربعه فان مسح بأصبع واحدة يبطنها وظهرها
وجانبيها فقد قال بعض مشايخنا لا يجوز له والصحيح انه يجوز له وهكذا روي عن أبي حنيفة فاذا مسح رأسه
بما فوق أذنيه أخرجه على اختلاف الروايات وان مسح تحتها لا يجوز له وان أصاب رأسه مقدار ثلاث أصابع
من ماء المطر أخرجه سواء مسح باليد أو لم يمسحه فان حلق رأسه أو لحيته بعد ما مسح عليه أو مسح على
خفه ثم قشر موضع مسحه لا يجب عليه ان يمسح ثانيا والله أعلم وفي المحيط عن محمد لو وضع ثلاثة أصابع ولم
عدها جاز وهذا قياس ظاهر الرواية وعلى قياس رواية الربع والناصية لا يجوز لانه أقل من ذلك وفي
الظهيرية والمسح بمقدار ثلاثة أصابع اليد وهو الصحيح وفي الخلاصة ولو مسح بأصبع أو أصبعين قدر
ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة ولو مسح بالاجسام والسبابة ان كان مفتوحا جاز لان ما بينهما مقدار
أصبع فكانه مسح بثلاثة أصابع ولو مسح بأصبع وعاد الى الماء ثلاث مرات جاز ولو مسح باطراف
أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وفي المحيط لا يجوز الا اذا كان الماء متقاطرا
لانه حينئذ ينزل من أصابعه الى أطرافها فاذا مده صار كأنه أخذ ما عجزا ولو مسح ببله في اليد باقية عن
غسل عضو يجوز وببله باقية عن مسح عضو أو مأخوذة من عضو مغسول أو ممسوح لا يجوز وفي المنتقى
ولو أرسل الماء في وسط رأسه فنزل على وجهه يسقط به فرض المسح وغسل الوجه والله أعلم ثم ان استيعاب
مسح الرأس بالوجه المذكور عند المصنف سنة في المذهبين ودليله ما روت الربيع بنت مسعود انها رأت
النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت فمسح رأسه ما أقبل منه وما أدبر وصدغيه وأذنيه الا ان عند أبي
حنيفة مرة واحدة اذ جاء في رواية هذا الحديث التقييد بمرة واحدة وتطافرت الطرق الصحيحة على ذلك
وأما ما ورد من التثنية في محمول على الاستيعاب وحل تعدد الماء فيه على قلة البله أو نفاذها لا يكون سنة
مستمرة اذ وضعه على التخفيف بخلاف المضمضة والاستنشاق وقال المصنف (يفعل ذلك ثلاثا) أي ثلاث
مرات وهو مذهب الشافعي في كل مغسول أو ممسوح سوى مسح الخف وتكرار المسح بالماء المختلفة
مروى عن أبي حنيفة في رواية غريبة نقلها الرغيناني والمشهور من مذهبه الكراهة على ما في المحيط
والبدائع (ويقول) عند مسح الرأس اللهم غشني برجتك وأنزل علي من بركاتك وأطلني تحت ظل
عرشك يوم لا ظل الا ظلك ومثله في القوت وفي العوارف الا انه بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية
الحسن البصري المتقدم بذكره فاذا مسحت برأسك فقل اللهم غشني برجتك ومن رواية محمد بن الحنفية
عن علي اللهم لا تجمع بين ناصيتي وقدي وفي حديث أنس المتقدم بذكره فلما ان مسح يده على رأسه قال
اللهم غشني برجتك وجنبنا عذابك (ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما) أجمعوا على ان ذلك سنة من
سنن الوضوء الا أجد فانه رأى مسحهما واجبا فيما نقل حرب عنه وقد سئل عن ذلك فقال يعيد الوضوء
اذا تركه وعن رواية أخرى نقلها صالح انه سنة لانه قال لا يعيد اذا تركه واختلفوا هل يسحان بماء الرأس
أم يوجد له ماء جديد فقال أبو حنيفة وأجدهما من الرأس ويسحان بمائه فقال الميوني من
أصحاب أجد رأيت أجد مسحهما مع الرأس وعن أحمد رواية أخرى انه يستحب له أخذ ماء جديد لهما وهو
اختيار الخري وقال مالك هما من الرأس ويستحب ان يأخذ لهما ماء جديدا وقال الشافعي ليسا من الرأس

يفعل ذلك ثلاثا ويقول
اللهم غشني برجتك وأنزل
علي من بركاتك وأطلني
تحت ظل عرشك يوم لا ظل
الا ظلك ثم يمسح أذنيه
ظاهرهما وباطنهما

ولامن الوجه وسن مسحهما (بمعجدين) وفي رواية عن مالك همامن الوجه يغسلان معه ولا يسحكان
وعنه روايتان أخريان أحدهما مثل مذهب الشافعي والأخرى مثل مذهب أبي حنيفة قال الرافعي
والأحب في إقامة هذه السنة (بان يدخل مسجتيه) أي سبائتيه (في صماني أذنيه ويدبر) هماما على
المعاطف وغير (إبهاميه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف) أي يلصق كفيه وهما مبلولتان (على الأذنين)
أي بهما (استظهارا) أي احتياطاً واختصاراً في تكرار مسحهما فقال أبو حنيفة ومالك وأحمد في إحدى
روايتيه السنة فيهما مرة واحدة وحكاها الترمذي في جامعه عن الشافعي ونقله الخطاطي وجهه للاصحاب
فيه وفي مسح الأذنين والمشهور من مذهب الشافعي أنه (يكبره ثلاثاً) وعن أحمد مثله في الرواية التي
حسن فيها تكرار مسح الرأس وقال النووي في الروضة ونقلوا ابن سريج كان يغسل أذنيه مع وجهه
ويمسحهما مع رأسه ومنفردتين احتياطاً في العمل بمذاهب العلماء فيهما ونقله هذا حسن وقد غلط من
غلطه فيه زاعم أن الجمع بينهما لم يقل به أحد ودليل ابن سريج نص الشافعي والاصحاب على استحباب غسل
الترعتين مع الوجه مع أنهما يسحكان مع الرأس والله أعلم * (تنبيه) قال الرافعي ولو شك في أنه غسل أو
مسح مرة أو مرتين أو شك في أنه غسل ذلك مرتين أو ثلاثاً فوجهان أحدهما أنه يأخذ بالقل والثنائي ذكره
الشيخ أبو محمد أنه يأخذ بالأكثر حذر من أن يزيد غسله أربعة فأنه بدعة وترك السنة أهون من اقتحام
البدعة لكن من قال بالأول لا يسلّم أن الرابعة بدعة على الإطلاق بل البدعة اثباته بالرابعة على علم منه
بحقيقة الحال

بماء جديد بان يدخل
مسجتيه في صماني أذنيه
ويدبر إبهاميه على ظاهر
أذنيه ثم يضع الكف
على الأذنين استظهاراً
ويكرره ثلاثاً ويقول اللهم
اجعلني من الذين يستمعون
القول فينبهون أحسنه
اللهم اسمعني منادى الجنة
مع الأبرار ثم مسح وقبته
بماء جديد

* (فصل) وفي عبارات أصحابنا وسن مسح الأذنين ولو بماء الرأس إشارة إلى أنه لو أخذ لهما ماء جديداً
مع بقاء البلية كان حسناً فلا يشترط أن يكون بماء الرأس ولا أخذ ماء جديد وما ورد من أخذ الماء الجديد
لهما في بعض الأخبار محمول على نفاذ البلية والأظهر في كيفية مسح الأذنين إذا أراد به ماء الرأس أن يضع
كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويمدحهما إلى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس ثم يمسح أذنيه بأصبعيه
ولا يكون الماء مستعملاً بهذا لأن الاستيعاب بماء واحد لا يكون إلا بهذا الطريق ولأن مسح الأذنين
بماء الرأس ولا يكون ذلك إلا بماء مسح به الرأس ولأنه لا يحتاج إلى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس
فالأذن أولى لسكونه تبعاً له وقدر روى ابن ماجه بإسناد صحيح عن عبد الله بن زيد والدارقطني بإسناد صحيح
عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للأذن من الرأس وروى مالك في الموطأ عن عبد الله
الصنابحي أو أبو عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت
الخطايا من فيه وإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه وإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج
من تحت أظفار عينيه فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه فإذا مسح برأسه
خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه فإذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج
من تحت أظفار رجليه قال ابن عبد البر في التمهيد فيه دلالة على أن الأذنين يسحكان بماء الرأس (ويقول
اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيستمعون أحسنه اللهم اسمعني منادى الجنة مع الأبرار) هكذا
هو في العوارف للسهر ورد في زيادة التصلية وفي القوت مثله إلا أنه قال اللهم اجعلني ممن يستمع والباقي
سواء وفيه منادى الخبر بدل الجنة وجاء في حديث علي في رواية الحسن البصري المتقدم ذكره بمثل
سياق المصنف إلى قوله أحسنه وفي شرح الوجيز وعند مسح الرأس اللهم حرم شعري وبشري على النار
وروى اللهم احفظ رأسي ومأحوي وبطني وما وى (ثم مسح وقبته) قال الرافعي وهل يمسح بماء
جديد أو بما بقي من بلل مسح الرأس والأذنين بناءً بعضهم على وجهين في أنه سنة أم أدب إن قلنا سنة
مسح (بماء جديد) وإن قلنا أدب في مسح بالبلل الباقي وأعلم أن السنة والأدب يشتركان في أصل التندبية
والاستحباب لكن السنة ما يتأكد شأنها والأدب دون ذلك ثم اختصار القاضي الروياني ينبغي أن يمسح

بما جدي وميل الاكثر من الى انه يكفي مسحه بالبلل الباقي وهو قضية كلام المسعودي وصاحب التهذيب
 لان المسعودي ذكر انه غير مقصود في هيئته بل هو تابع للقطا في المسح والقفا تابع للرأس لتطويل
 الغرة وقال صاحب التهذيب يستحب مسحه تبعاً للرأس أو الأذن اطالة للغرة وإذا كان استحبابه
 لتطويل الغرة كفي فيه البلل الباقي اه وقال النووي في الروضة وذهب كثيرون من أصحابنا الى
 انها لا تمسح لانه لم يثبت فيها شيء أصلاً ولهذا لم يذكره الشافعي ومن تقدموا الاصحاب وهذا هو الصواب والله
 أعلم وقال ابن هبيرة واختلّفوا في مسح العنق فقال أبو حنيفة هو من نزل الوضوء وقال مالك ليس ذلك بسنة
 وقال بعض الشافعية واحد في أحد زوايته انه سنة لان ابنه عبد الله قال رأيت أبي إذا مسح رأسه وأذنيه
 في الوضوء مسح ذلك اه قلت والمشهور عند أصحابنا انه سنة لانه قد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ثم
 ان مسحها يكون بظهر اليدين لعدم استعمال يديهما واختار كثيرون من أصحابنا انه أدب (لقوله صلى
 الله عليه وسلم مسح الرقبة أمان من الغل) غريب قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يعرف مرفوعاً وإنما
 هو قول بعض السلف وقال النووي في شرح المذهب وغيره موضوع وعن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال من توضأ ومسح على عنقه وفي الغل (يوم القيامة) هكذا رواه أبو منصور الدليلى في مسند
 الفردوس بسند ضعيف ورواه أبو نعيم بلفظ من توضأ ومسح يديه على عنقه امن الغل يوم القيامة قال
 ابن الملقن غريب لا أعرفه الا من كلام موسى بن طلحة كذلك رواه أبو عبيد في غريبه وقال النووي
 في كلامه على الوسيط لا يصح في مسح الرقبة شيء اه قلت ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور عن عبد
 الرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة بلفظ من مسح قفاه مع
 رأسه فان قيل هو موقوف على موتى أجيب بانه ليس مما يقال فيه بالرأى وما كان كذلك فله حكم الرفع
 وقد خلط المصنف بين الحديثين وميزتهما كما ترى وهو الصواب وقد ميز بينهما كذلك الرافعي وأما
 العراقي فذكر الحديث الأول وعزاه الى ابن عمر فلم يصح ولذلك لم أتبعه والله أعلم (ويقول اللهم فك
 رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاغلال) هكذا هو في القوت والعوارف ولم يرد في حديث علي
 وأُس ولا غيرهما (ثم يغسل رجله اليمنى ثلاثاً) الى الكعب وهذا هو الفرض الخامس عند المصنف
 (و) يسن (ان يخلل) الاصابع هذا اذا كان الماء يصل اليها من غير تخليل فلو كانت الاصابع ملتصقة
 لا يصل الماء اليها الا بالتخليل فيمتدح يجب التخليل لانه لا بد من لاداء فرض الغسل وان كانت ملتصقة لم
 يجب الفتق ولا يستحب أيضاً قاله الرافعي وقال النووي قلت بل لا يجوز والله أعلم والاحب في كيفية
 التخليل ان يخلل (باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختم
 بالخنصر من اليسرى) وعبارة الرافعي يخلل بخنصر اليد اليسرى من أسفل الاصابع مبتدئاً بخنصر
 الرجل اليمنى مختتماً بخنصر اليسرى ورد الخبر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك ذكره
 الأئمة وعن أبي طاهر الزيادي انه كان يخلل ما بين كل أصبعين من أصابع رجله بأصبع من أصابع يده
 ليكون بما جدي ويفضل الاجامات ولا يخلل بهما لما فيه من العسر وهل التخليل من خاصية أصابع
 الرجلين أم هو مستحب في أصابع اليدين أيضاً معظم أئمة المذهب ذكره في أصابع الرجلين وسكتوا
 عنه في اليدين لكن ابن كعب قال انه مستحب فبهما لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال للقيط بن صبرة اذا
 توضأت فخلل الاصابع فان لفظ الاصابع يشملهما وروى الترمذي عن ابن عباس رفعه اذا توضأت فخلل
 بين أصابع يديك ورجلك وعلى هذا فالذي يقرب من الفهم ههنا ان يشبك بين الاصابع ولا تعود فيه
 الكيفية المذكورة في الرجلين قلت وعند أصحابنا يسن تخليل أصابع كل من اليدين والرجلين
 بالاتفاق لعموم الاحاديث الواردة في ذلك ولم يكن واجبا مع وجود الامر فيه لوجود الصارف وهو تعليم
 الاعراب وكيفية تخليل أصابع البدن يدخل بعضها في بعض ويقوم مقامه الادخال في الماء الجاري وما

لقوله صلى الله عليه
 وسلم مسح الرقبة أمان من
 الغل يوم القيامة ويقول
 اللهم فك رقبتي من النار
 وأعوذ بك من السلاسل
 والاغلال ثم يغسل رجله
 اليمنى ثلاثاً ويخلل باليد
 اليسرى من أسفل أصابع
 الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر
 من الرجل اليمنى ويختم
 بالخنصر من الرجل اليسرى

هو في حكمه وصفته في الرجلين هو ما تقدم في سياق الرافي قال السكال بن الهمام والله أعلم انه أمر اتفاني
 لسنة مقصودة فلا تختص سنة التخليل بهذه الكيفية
 * (فصل) * قوله تعالى واستحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين قرأ نافع وابن عباس وحفص والسكالي
 أرجلكم بالنصب عطفًا على وجوهكم وجره الباقيون فقبل على الجوار كقوله تعالى وحور بالجر في قراءة
 حمزة والسكالي عطفًا على ولدان المرفوع في قوله تعالى وبطوف عليهم ولدان مخلدون وفي الكشف لما
 كانت الرجلان مظنة للاسراف المذموم عطف على المسحوح لا للمسحوب بل لينبه على وجوب الاقتصاد
 في صب الماء عليهما وقيل إلى الكعبين لازالة ظن انهما مسوحان لان المسح لم تضرب له غاية في الشريعة اه
 والكعبان هما العظامان الناتئان من جانبي القدم المرتفعان والاشتقاق يدل على الارتفاع ويرى عن
 زفر بن الهذيل من أئمنائه كان يقول ان الكعب هنا هو الذي فوق مشط القدم وحكاة هشام عن محمد
 ابن الحسن وحكى الرافي عن ابن كعب وغيره انهم مرووا عن بعض اصحاب ذلك وقال النووي هذا الوجه شاذ
 منكر بل غلط والله أعلم قلت وهو صحيح لكن في حق المحرم اذ لم يجد نعلين يقطع الخف من أسفل الكعب
 وأراد بالكعب ما ذكر قال الرافي وجه الاول ما روى النعمان بن بشير رفعه أمرنا باقامة الصفوف
 فلقد رأيت الرجل يلزق منكبيه بمنكب أخيه وكعبه بكعبه والذي يتصور فيه التزاق القائم في الصف
 ما ذكرنا دون ظهر القدم وقال الشنقي في شرح النقاية ومعنى إلى عند المحققين الغاية مطلقا وأما دخول
 ما بعدهما في حكم ما قبلها أو خروجه عنه فأمر يدوم مع الدليل فمما قام الدليل فيه على خروج ما بعدهما قوله
 تعالى فتطارة إلى ميسرة اذ لدخل لكان الانتظار واجبا حالة اليسر أيضا وقوله تعالى ثم أتوا الصيام إلى
 الليل اذ لدخل لوجب الوصال ومما قام الدليل فيه على دخول ما بعدهما قوله تعالى من المسجد الحرام إلى
 المسجد الأقصى للعلم فيه بأنه لا يسرى به إلى البيت المقدس من غير ان يدخله وأما المرافق والكعبان في
 الآية فأخذ زفر ودأود فيهما بالمتيقن فلم يدخلها في الغسل وأخذ الكافة بالاحتياط فأدخلوها فيه وقيل
 إلى بمعنى مع وقيل للغاية وان صدر الغاية اذا كان متناولها كاليد يتناول إلى الابط كانت لا سقاط
 ما وراءها لا امتداد الحكم لانه حاصل قلت ونقل الباقي في شرح الملتقى عن بعض المتأخرين ان الاولى
 الاستدلال بالاجماع على فرضية غسلهما فقد قال الشافعي في الام لا نعلم مخالفا في اجاب دخول المرفقين
 في الوضوء وهذا حكاية منه للاجماع * (تنبيه) * قال الرافي وقد بحث في سؤال عن وضوء ليس فيه غسل
 الرجلين وصورته ما اذا غسل الجنب جميع بدنه الارجلية ثم أحدث والاصل في المسألة على الاختصار
 ان من اجتمع في حقه الحدث الاصغر والا كبر هل يكفيه الغسل أم يحتاج معه إلى الوضوء فيه وجهان
 أحدهما انه يكفيه لظاهر الاخبار فان قلنا يجب وضوء وغسل عند اجتماع الحدثين وجب غسل الرجلين
 عن الجنابة وضوء كامل للحدث يقدم منهما ما شاء وبوخ ما شاء وتكون الرجل مغسولة مرتين وان قلنا
 يكفي الغسل ثم يشترط الترتيب في أعضاء الوضوء وجب غسل الرجلين مؤخر عن سائر أعضاء الوضوء ويكون
 غسلهما واقعا على الجهتين الجنابة والحدث جميعا وان قلنا انه يكفي الغسل من غير اشتراط الترتيب فعليه
 غسل الرجلين عن جهة الجنابة اما قبل سائر أعضاء الوضوء أو بعدها أو في خلالها ويغسل سائر الأعضاء
 من الحدث على الترتيب وهذا هو الاصح واختيار ابن سريج وابن الحداد وعلى هذا الوجه يكون المأني به
 وضوء أخاليا عن غسل الرجلين لان الرجلين قد اجتمع فيهما الحدثان ونحن على هذا الوجه نحكم بضمحل
 الاصغر في جنب الا كبر فليست الرجلان مغسولتين من جهة الوضوء فهذه هي صورة الامتحان (فائدة)
 عدوا غسل الرجلين أحذف وضوء الوضوء وأركانه لكن المتوضئ غير مكلف بغسل الرجلين بعينه بل
 الذي يلزمه أحد الأمرين اما غسل الرجلين أو المسح على الخفين بشرطه ولو عبر به عن هذا الركن
 هكذا لكان مصيبا والمراد عند الإطلاق ما اذا كان لا يسح أو ان الأصل الغسل والمسح بدل (ويقول)

ويقول

اللهم ثبت قدمي على
الصراط المستقيم يوم تزل
الأقدام في النار ويقول
عند غسل اليسرى أعوذ بك
ان تزل قدمي عن الصراط
يوم تزل فيه أقدام المنافقين
ويرفع الماء الى انصاف
الساقين فاذا فرغ رفع رأسه
الى السماء وقال أشهد أن
لا اله الا الله وحده لا شريك
له وأشهد أن محمدا عبده
ورسوله سبحانه اللهم
وبحمدك لا اله الا أنت
عملت سوءاً وظلمت نفسي
أستغفرك اللهم وأتوب
اليك فاغفر لي وتب علي
انك انت التواب الرحيم
اللهم اجعلني من التوابين
واجعلني من المتطهرين
واجعلني من عبادك
الصالحين واجعلني عبداً
صبوراً شكوراً واجعلني
أذكرك كثيراً وأسبحك
بكرة وأصلياً يقال ان من
قال هذا بعد الوضوء ختم
على وضوئه بخاتم ورفع له
تحت العرش فلم يزل يسبح
الله تعالى ويقدمه ويكتب
له ثواب ذلك الى يوم القيامة

عند غسل اليمنى (اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام ويقول عند غسل اليسرى أعوذ بك ان تزل قدمي على الصراط يوم تزل أقدام المنافقين) ونص القوت في الأولى بعد الصراط مع أقدام المؤمنين وفي الثانية بزيادة فيه بعد تزل وفي العوارف مثل ما في القوت بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية ولده محمد بن الحنفية عنه وفي الرجلين اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام اللهم نجني من مفضعات النيران وأغلا لها وفي حديث أنس الاقتصار على هذه الجملة الأولى (و يرفع الماء الى انصاف الساقين) هذه العبارة منقولة من عبارة القوت حيث قال وان يبتدئ بغسل الذراعين من أصابع الكفين ويقطع من المرفقين في كل غسلة وان يبلغ في غسل الذراعين الى انصاف العضدين وان يبتدئ بغسل القدمين من الاصابع ويحلقهما من الميادين ويقطع غسلهما من الكعبين ويبلغ في غسل القدمين الى انصاف الساقين ويمسح أصابع اليمنى بخنصرها ويمسح أصابع اليمنى بإبهامها (فاذا فرغ) من وضوئه (رفع رأسه الى السماء وقال) ونص القوت ثم قال (أشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد ان محمدا عبده ورسوله سبحانه اللهم وبحمدك لا اله الا أنت عملت سوءاً وظلمت نفسي أستغفرك وأتوب اليك) ونص القوت واسألك التوبة (فاغفر لي وتب علي انك أنت التواب الرحيم اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين واجعلني من عبادك الصالحين) وهذه الجملة الاخيرة ليست في القوت ولا في شرح الوجيز ولا في الاحاديث الواردة في الدعاء على ماسياتي بيانه (واجعلني عبداً صبوراً شكوراً) ونص القوت واجعلني صبوراً واجعلني شكوراً (واجعلني أذكرك كثيراً وأسبحك بكرة وأصلياً) وهكذا هو في كتاب العوارف قال صاحب القوت هذا جميع ما روي من القول بعد الفراغ من الوضوء بأسانيد متفرقة قد جعلناها (يقال ان من قال هذا بعد الوضوء) ونص القوت عند فراغه من الوضوء (ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدمه ويكتب له ثواب ذلك الى يوم القيامة) كل هذا بعينه في القوت والكلام عليه من وجوه * الأول في رفع الرأس الى السماء قال الحافظين بحج في تخريج أحاديث الاذكار نقل الروايات انه يقول ذلك رافعاً بصره الى السماء وقد جاء ذلك مصرحاً في حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعه من وضوئه فاحسن الوضوء ثم رفع بصره الى السماء فقال الحديث كما سأتى والسماء قبله الدعاء فلعل ذلك مراد من أطلق وعند المستغفر في كتاب الدعوات في حديث علي و رفع رأسه الى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد وكذلك في حديث ثوبان عند البزار وحديث أنس عند الخطيب وابن النجار كلهم بلفظ و رفع رأسه الى السماء * الثاني ان يكون مستقبل القبلة قائماً وقاعداً كذا في الخلاصة من كتب أصحابنا وقال النووي في الاذكار قال أصحابنا ويقول هذه الاذكار مستقبل القبلة قال الحافظ لم أرفعه شيئاً صريحاً يختص به * الثالث ان يقول هذه الاذكار عقب الفراغ وهذا قد ذكره النووي في الاذكار وورد صريحاً في أكثر الاحاديث الا في ذكرها وهو مقتضى تبويب النساء في السنن ولكن ابن السني ترجم في عمل اليوم والليلة فقال باب ما يقول بين ظهراني وضوئه وأورد دعاء يأتي ذكره فيما بعد * الرابع في قوله أشهد أن لا اله الا الله الى قوله ورسوله روى الامام أحمد في مسنده من طريق الليث بن سعد عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن ابي ادريس الخولاني عن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال كان نادم أنفسنا وكاننا نواب رعية الابل بيننا فادركتني رعية الابل ففرقحتنا بعشي فادركت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قائم يحدث الناس فادركت من حديثه وهو يقول ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يركع ركعتين يقبل عليهما قبلته ووجهه الا وجبت له الجنة وغفر له فقلت ما أجود هذه فقال رجل بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم التبع كان قبلها أجود منها فنظرت فاذا عمر بن الخطاب فقلت ما هو يا أبا حفص قال انه قال قبل ان تأتي ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يقول أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل

من أمها شاء وعند أبي نعيم في المستخرج وأشهد أن محمداً كعاد المصنف وروى أبو محمد الفاكهي في تاريخ مكة والدارمي وأحمد وأبو بكر بن أبي شيبة كلهم من طريق المقرئ عن حيوة بن شريح عن أبي عقيل عن ابن عمر عن عقبة بن عامر فساقه نحوه وفيه من توضع فاحسن الوضوء ثم رفع بصره وأقال نظره إلى السماء فقال أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وأخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبو داود عن عثمان بن أبي شيبة والترمذي عن جعفر بن محمد بن عمران والنسائي عن محمد بن علي بن بحر زار بعثهم عن زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح وأخرجه مسلم أيضاً من رواية عبد الرحمن بن مهيدي وابن حبان من رواية عبد الله بن وهب كلاهما عن معاوية بن صالح قلت وقد جاء في بعض الروايات التشهد بعد البسملة وأنه يقال عند كل وضوء أخرجه المستغفر في كتاب الدعوات من طريق سالم بن أبي الجعد عن البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا توضع بسم الله ثم قال لكل وضوء أشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وفيه تعقب على النووي حيث قال في الاذكار ان التشهد بعد التسمية لم يرد وأخرجه الدارقطني وأبو يعلى والطبراني في الدعاء من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني وهو ضعيف جداً عن أبيه عن ابن عمر رفعه من توضع فتنسل كفيه ثلاثاً ثم ساقوا الحديث الى ان قال ثم قال أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله قبل ان يتكلم غفر له ما بين الوضوءين وجاء تكرار التشهد ثلاث مرات أخرجه الطبراني من طريق زيد العمى عن أنس بن مالك رفعه من توضع فاحسن الوضوء ثم قال ثلاث مرات أشهد أن لا إله الا الله وأن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء وأخرج ابن السني من طريق عمرو بن ميمون بن مهران الجزري عن أبيه عن جده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه من قال حين يفرغ من وضوئه أشهد أن لا إله الا الله ثلاث مرات لم يقم حتى تمسح عنه ذنوبه حتى يصير كلولته أمه * الخامس في قوله سبحانه اللهم الى آخيه أخرجه ابن السني والطبراني من طرق عن أبي هاشم الرماني عن أبي جمل عن قيس بن عباد عن أبي سعيد الخدري رفعه من قال إذا توضع بسم الله وإذا فرغ قال سبحانه اللهم وبحمدك استغفرك وأتوب اليك ختم عليهم بخاتم وفي رواية طبع عليها بطابع فوضعت تحت العرش فلم تكسر الى يوم القيامة ويروى موقوفاً أيضاً وأخرجه الدارقطني في فوائد المزكي بلفظ من قال حين يفرغ من وضوئه سبحانه اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله الا أنت استغفرك وأتوب اليك كتب في رق وطبع عليه بطابع ووضع تحت العرش حتى يدفع اليه يوم القيامة * السادس في قوله اللهم اجعلني من التوابين الى قوله الصالحين أخرجه الترمذي من رواية أبي ادريس وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب نحوه سياق حديث عقبة السابق وزاد فيه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ثم قال وأبو ادريس لم يسمع من عمر قال الحافظ شيخ الترمذي جعفر بن محمد تفرد به ولم يضبط الاسناد فانه أسقط بين أبي ادريس وعمر عقبة فصار من حديث عمر وليس كذلك وانما هو من حديث عقبة كما تقدم وأخرج الطبراني في كتبه ومحمد بن سنجري مسنده من طرق عن أبي سعد الاعور عن أبي سلمة عن ثوبان وفي الاوسط من رواية الاعمش عن سالم بن أبي الجعد عن ثوبان رفعه من توضع فاحسن الوضوء ثم قال عند فراغه لا إله الا الله وحده لا شريك له اللهم اجعلني من المتطهرين فتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أيها شاء وأخرج الطبراني في الدعاء من طريق أبي اسحق السبيعي عن الحرث عن علي انه كان يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وأخرج المستغفر في كتاب الدعوات من حديث البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين الا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء وأخرج أبو القاسم ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس من طرق عن يونس بن

عبيد عن الحسن هو البصري عن علي بن أبي طالب قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا علي إذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم ثم ساقوا الحديث إلى أن قال فان غسلت رجليك فقل اللهم اجعل سعيام شكورا وذنبام مغفورا وعيالم مقبولا سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا أنت أستغفرك وأتوب إليك اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين والملك قائم على رأسك يكتب ما تقول ثم يختمه بخاتم ثم يعرج به إلى السمى فيضعه تحت عرش الرحمن فلا يفك ذلك الخاتم إلى يوم القيامة وأخرجه المستغفري أضامن طريق أبي اسحق عن علي فذ كر نحوه بتمامه وزاد بعد قوله وذنبام مغفورا وتجارة لن تبور وفي آخره ورفع رأسه إلى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد * السابغ قوله فلم يزل يسبح الله ويقدهه الخ أخرجه ابن حبان من رواية عباد بن صهيب عن جند الطويل عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وبين يديه اناء من ماء فقال لي يا أنس أدن مني أعلمك مقدار الوضوء قال فدنوت منه فلما كان غسل يديه قال فساق الحديث إلى أن قال ثم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا أنس والذي نفسي بيده ما من عبد قالها عند وضوئه الا لم تقطر من خلل أصابعه قطرة الا خلق الله مناهما كما يسبح الله بسبعين لسانا يكون ثواب ذلك التسبيح إلى يوم القيامة * الثامن في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم نقل النووي عن الشيخ نصر المقدسي قال ويقول مع هذه الاذكار اللهم صل على محمد وعلى آل محمد قال الحافظ وقد أخرج البيهقي من طريق الاعمش عن شقيق بن ابن مسعود رفعه اذا تطهر أحدكم فليذكر اسم الله الحديث وفيه واذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا اله الا الله وان محمد عبده ورسوله وليصل على فاذا قال ذلك ففتح له أبواب الرحمة وقد علم صلى الله عليه وسلم من سألته عن كيفية الصلاة عليه اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فلذلك لم يذكر السلام والعلم عند الله تعالى * التاسع في معنى الدعاء السابق سبحانك في الاصل مصدر ثم صار علما للتسبيح وهو التنزيه وهو منصوب دائما بفعل لازم الاضمار وبحمدك في موضع الحال أي نسبح حامدين لك لانه لا اله الا الله لا انعامك بالتوفيق لم تنسبك من تسبيحك وعبادتك أشهد أن لا اله الا أنت أستغفرك أي أطلب منك ان تغفر لي ذنوبي وأتوب إليك أي أرجع إلى طاعتك عن معصيتك اللهم اجعلني من التوابين أي الكثيري التوبة والرجوع عن الذنب واجعلني من المتطهرين أي المتزهين عن قاذورات الذنوب والمعاصي وأساخها وفيه ترق من رفع إلى الدفع واجعلني من عبادك الصالحين أي الذين خصصتهم بالاضافة إلى ذاتك وجعلتهم صالحين لكرامتك لا تقين اشاهدتك في حضرة قدسك مع الذين أنعمت عليهم وفيه ترق من التخلية إلى التخليه وأما بيان معاني بقية أدعية الاعضاء فقد تعرض له شارح مقدماته في الباب من أصحابنا وهي لوضوحها لم يحتاج إلى تنبيه عليه هنا والله أعلم ثم قال المصنف (ويكره في الوضوء أمور منها ان يزيد على الثلاث) أي يتجاوز الحد المسنون في الزيادة عليه في المرات الثلاثة بان يجعلها أربعين بغير ضرورة وكذا النقصان منه بان يجعلها اثنتين بغير ضرورة وقيل المنهي عن الزيادة أو النقصان ما اذا كان معتقدا سنيها فأما لو زاد لطمأنة القلب عند الشك فلا بأس به كما أشار إليه النووي وسبق ذلك لانه صلى الله عليه وسلم أمر بترك ما يره إلى ما لا يره كذا في السكافي وغيره وفي الخلاصة وان غسل مواضع الوضوء أربع مرات يكره قال الفقيه أبو جعفر لا يكره الا اذا رأى السنة فيما وراء الثلاث وهذا اذا لم يفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لا يكره بالاتفاق اه قال شارح المنية من أصحابنا وهو يفيد ان تجديد الوضوء على أثر الوضوء من غير ان يؤدي بالاول عبادة غير مكروه وفيه اشكال لا طباقهم على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فاذا لم يؤديه عمل مما هو المقصود من غير شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومس المصحف ينبغي ان لا يشرع تكراره فربة لمكونه غير مقصود لذاته فيكون اسرافا محضاً وقد قالوا في السجدة لمسلم تكن مقصودة لم يشرع التقرب بها مسئلة وكانت مكرهه فهذا أولى اه (و) من مكرهات الوضوء (ان يسرف في الماء) أي في

ويكره في الوضوء أمور منها
ان يزيد على الثلاث فمن
زاد فقد ظلم وان يسرف
في الماء

استعمله بان يصرف فيه زائدا على ما ينبغي كان يغسل أو يعاوما أشبه ذلك وقد روى أحمد وابن ماجه
من حديث سعد لما مر به صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فقال له ما هذا السرف يا سعد قال أفى الوضوء
سرف قال نعم وان كنت على نهر جار فلا سرف في صب الماء مكرره ولو كان يملو كأونهر أو أما الموقوف
كلما درس فحرام كذا في الدر (توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا وقال من زاد فقد ظلم وأساء) قال
العراقي أخرجه أبو داود والنسائي واللفظ له وابن ماجه بن روايه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه
قلت لفظ أبي داود ان رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف الطهور فدعا بماء في
اناء فغسل كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مسح برأسه أدخل أصبعيه السبابتين
باطن أذنيه ثم غسل رجليه ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم وأظلم وأساء
وأخرجه النسائي وابن ماجه وفي لفظ ابن ماجه فقد تعدى وظلم للنسائي أساء وتعدى وظلم والاحتجاج بهذا
الاسناد صحيح فان المراد بجد عمرو عند الاطلاق أبو أيوب وهو عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما
والمراد بالزيادة الزيادة على الثلاث معتقدا سنيتهما كما تقدم وكذا المراد بالنقصان ومعنى تعدى جاوز حد السنة
في الزيادة ومعنى ظلم أى ظلم السنة حقها في النقصان ثم المرة الاولى فرض والثانية سنة والثالثة دونها
في الفضيلة وقيل الثالثة لسكال السنة كذا في الاختيار والاولى ان تكون الثانية والثالثة كلاهما سنة لان
التثنية الذي هو سنة انما يحصل بهما (وقال صلى الله عليه وسلم سيكون قوم من هذه الامة يعتدون في الدعاء
والطهور) قال العراقي أخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن مغفل اه قلت
أخرجه أبو داود من طريق أبي نعيمة واسمه قيس بن عباية أن عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول
الاهم انى أسألك القصر الابيض عن عيين الجنة اذا دخلتها فقال أى بنى سل الله الجنة وتعوذ به من النار
فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه سيكون في هذه الامة قوم يعتدون في الطهور والدعاء
وأخرجه ابن ماجه مقتصر منه على الدعاء وبمثل رواية ابن ماجه أخرجه أحمد عن سعد و يعتدون
أى يتجاوزون وهذا هو معنى الاسراف (ويقال من وهن علم الرجل) أى من ضعفه والوهن بالتخريك
يستعمل في العلم والعقل وبالسكون في البدن (ولوعه) بالفخ والضم كلاهما للإسهم والمصدر (بالماء
في الطهور) وفي نسخة في التطهير ووطن العراقي انه حديث فقال لم أجده أصلا وليس كذلك بل هو من
كلام بعض السلف (وقال ابراهيم بن أدهم) البلخي الزاهد (أول ما يبدأ الوسواس من قبل الطهور)
وذلك انه ياتي من الشيطان في هاجسه انه لم يطهر بعد فيعتدى وفي العوارف قال أبو عبد الله الروزبادي
ان الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بنى آدم ولا يبالي أن يأخذ نصيبه بان يزدادوا فيما
أمروا به وينقصوا منه (وقال الحسن) هو البصري (ان شيطانا يخصك بالناس في الوضوء يقال له
الولهان) وليس هذا من قول الحسن بل هو حديث مرفوع أخرجه الترمذي في جامعه فقال أخبرنا
محمد بن بشار أخبرنا أبو داود حدثنا خارجة بن مصعب عن نونس بن عبيد عن الحسن عن يحيى بن زمره
السعدى عن أبي بن كعب رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للوضوء شيطان يقال له
الولهان فاتقوا وسوا من الماء (ويكره أن ينفض اليد فبرش الماء) أى بعد الفراغ من الوضوء لما روى أنه
صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان قال ابن الملقن روى ابن أبي
حاتم في عاله وابن حبان في ضعفائه من رواية أبي هريرة وضعفاه وانكار ابن الصلاح من الحديث فانها
مراوح الشيطان غلط لوجودها كما ذكرناه اه وفي الروضة للنووي قلت في النفض أوجه الارح انه
مباح تركه وفعله سواء والثاني مكروه والثالث تركه أولى والله أعلم اه قلت وقد ثبت انه صلى الله عليه
وسلم ناولته زبيب خوقة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها فافهم هذا يدل على أن النفض مطلقا غير مكروه
ولعل المصنف قيده بقوله فبرش الماء نظرا لذلك فتأمل (و) يكره (أن يتكلم في أثناء وضوئه) بكلام

توضأ عليه السلام ثلاثا
وقال من زاد فقد ظلم
وأساء وقال سيكون قوم
من هذه الامة يعتدون في
الدعاء والطهور ويقال من
وهن علم الرجل ولوعه
بالماء في الطهور وقال
ابراهيم بن أدهم يقال ان
أول ما يتبدى الوسواس
من قبل الطهور وقال
الحسن ان شيطانا يخصك
بالناس في الوضوء يقال له
الولهان ويكره ان ينفض
اليدين فبرش الماء وان يتكلم
في أثناء الوضوء

الدنيا والبشر وفي فتاوى الحجة التسكيم في أثناء الوضوء مكروه وفي الاغتسال أشد كراهة وفي العوارف
أدب الصوفية في الوضوء حضور القلب في غسل الاعضاء سمعت بعض الصالحين يقول اذا حضر القلب
في الوضوء يحضر في الصلاة واذا دخل السهو فيه دخلت الوسوسة في الصلاة (ويكره أن يلطم وجهه بالماء
اطمأ) تنزيهاً لشفاه شرف الوجه فيلقبه برفق عليه (وكره قوم التنشف) بالخرقة في الوضوء وفي الغسل
وفي القوت وقد كرهه بعض العلماء مسح الاعضاء بخرقة بعد الوضوء وقال هذا نور الوجه اه (وقالوا) أي
القائلين بالكرهية (الوضوء يوزن) في كفة الحسنات أي ماؤه (قاله سعيد بن المسيب والزهرى) وفي
العوارف واتخاذ المندبل بعد الوضوء كرهه قوم وقالوا ان ماء الوضوء نور يوزن وأجازه بعضهم اه قلت
قوله الوضوء يوزن قد وجدته مرفوعاً في حديث أبي هريرة أخرجه ابن عساکر في تاريخه وتمام في
فوائده بالفظ من قوضاً فمسح بثوب تطيف فلا بأس به ومن لم يفعل فهذا أفضل لان الوضوء يوزن يوم
القيامة مع سائر الاعمال (ولكن روى معاذ) بن جبل (رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه
بطرف ثوبه) قال العراقي أخرجه الترمذي وقال غريب واسناده ضعيف اه قلت ولفظ الحديث
في العوارف وقال معاذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وضأ مسح وجهه بكفه بطرف ثوبه وفي
الكبير للطبراني من حديثه كان يمسح وجهه بطرف ثوبه في الوضوء (وروت عائشة رضي الله عنها انه
صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة) هو في سنن الترمذي أخبرنا سفيان بن وكيع حدثنا عبد الله بن وهب
عن زيد بن حباب عن أبي معاذ عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت لرسول الله
صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها أعضاءه بعد الوضوء (ولكن طعن في هذه الرواية عن عائشة رضي الله
عنها) كأنه يشير الى قول الترمذي فانه بعد ما أخرجه قال وليس بالقائم ولا يصح عن النبي صلى الله عليه
وسلم شيء في هذا الباب وفي القوت واستحب بعض علماء الشام أن يمسح بثوبه وقال تكون البركة في
ثيابي فان مسح بخافز وان ترك فحسن قدم مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وذراعيه بخرقة بعد
الوضوء وقد ناولته زينب خرقه بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها قال أصحابنا لا بأس بالمسح قليلاً
من غير مبالغة مندبل بعد الوضوء كذا روى ذلك عن عثمان وأنس ومسروق والحسن بن علي رضي الله عنهم
وقال الرافعي هل يستحب ترك تنشف الاعضاء فيه وجهان أظهرهما نعم لما روى عن أنس أن النبي صلى الله
عليه وسلم كان لا ينشف أعضاءه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصح جنباً فيغسل
ثم يخرج الى الصلاة ورأسه يقطر ماء والثاني لا يستحب ذلك وعلى هذا اختلفوا منهم من قال لا يستحب
التنشف أيضاً وقد روى من فعله صلى الله عليه وسلم فعله وتركه وكل حسن ولا ترجح ومنهم من قال
يستحب التنشف لما فيه من الاحتراز عن التصاق الغبار واذا فرغنا على الاظهر وهو استحباب الترك فهل
نقول التنشف مكروه أم لا فيه ثلاثة أوجه أظهرها لا والثاني نعم لانه إزالة لثرا العبادة فأشبه إزالة خلوف
فهم الصائم والثالث حكمي عن القاضي الحسين انه ان كان في الصيف كره وان كان في الشتاء لم يكره لئلا
البرد (ويكره أن يتوضأ من اناء أصفر) وعبارة القوت ويكره الوضوء في اناء صفر وفي المصباح الصفر
بالضم ويكسر الخماس وقيل أجوده اه وفي معناه الخماس الاجر قال صاحب القوت وسمعت أن العبد
اذا أراد الوضوء احتوشته الشياطين توسوس اليه فاذا سمي وذكر الله تعالى حبست عنه وحضرته
الملائكة فان كان وضوءه في اناء صفر أو نحاس لم تقر به الملائكة اه ولذا قال صاحب شريعة الاسلام ولا
يتوضأ في اناء صفر ولا نحاس لان الملائكة تنفر من ريحهما وقال أصحابنا ومن آداب الوضوء كون آنية
من خوف (ويكره أن يتوضأ بالماء المشمس) وفي القوت قيل ان كراهته بأرض الحجاز خاصة وبورث البرص
واليه أشار المصنف بقوله (وذلك من جهة الطب) أي فهي كراهة طبية لا شرعية وقال الرافعي في أقسام
الماء التي يتطهر بها ومنها المشمس وهو على ظهوره كالسخن وهل في استعماله كراهة أم لا فيه وجهان

وان ياطم وجهه بالماء لطماً
وكره قوم التنشف وقالوا
الوضوء يوزن قاله سعيد بن
المسيب والزهرى لكن روى
معاذ رضي الله عنه انه عليه
السلام مسح وجهه بطرف
ثوبه وروت عائشة رضي
الله عنها انه صلى الله عليه
وسلم كانت له منشفة ولكن
طعن في هذه الرواية عن
عائشة ويكره أن يتوضأ
من اناء صفر وان يتوضأ
بالماء المشمس وذلك من
جهة الطب

أحدهما لا يوبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والثاني وهو الأصح نعم لما روى عن عائشة رضي الله عنها
أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىها عن المشمس وقال إنه يورث البرص وعن ابن عباس أنه صلى الله
عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضع فلا يلومن الأنف نفسه وكره عمر رضي الله عنه المشمس
وقال إنه يورث البرص فإن قلنا بالكراهة ففي محلها اختلاف منشؤه إشارة النقل بعد النهي إلى سببه
وهو خوف الوضع وقال قائلان من أصحابنا إنما يكره إذا خيف منه هذا المذخور وإنما يخاف عند اجتماع
شرطين أحدهما أن يجري التشميس في الأواني المنطبعة كالحديد والرصاص والنحاس لأن الشمس إذا
أثرت فيها استخرجت منها أجزاء زهومة تغلو وجه الماء ومنها يتولد المذخور والثاني أن يتفق في البلاد
المفرطة الحرارة دون البلاد الباردة والمعتدلة فإن تأثير الشمس فيها ضعيف ولا فرق عند القائلين بهذه
الطريقة بين أن يقع ذلك قصدا أو اتفاقا فإن المذخور لا يختلف وأيدوا طريقتهم بالحياض والبرك
فإنه غير مكره وقال آخرون لا يتوقف الكراهية على خوف المذخور ولا طلاق النهي وهو لاء طردوا
الكراهية في الأواني المنطبعة وغيرها كالخرف وفي البلاد الحارة والباردة واعتذروا عن ماء الحياض
والبرك بتعذر الاحترازاه وقال النووي في الروضة قلت الراجح من حيث الدليل أنه لا يكره مطلقا وهو
مذهب أكثر العلماء وليس للكراهية دليل يثبت وإذا قلنا بالكراهية فهي كراهية تنزيه لا يمنع صحة
الطهارة ويختص باستعماله في البدن ويزول بالتبريد على أصح الأوجه والله أعلم ثم قال الرافعي
والطريقة الأولى أقرب إلى كلام الشافعي رضي الله عنه فإنه قال ولا يكره المشمس إلا جهة الطب
أي إنما يكرهه شرعا حيث يقتضي الطب محذورا فيه واستثنى بعضهم من المنطبعة الذهب والفضة للصفاء
جوهرهما وبعد انفصال محذور عنهما (وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم كراهية
الوضوء من ماء الصفر) هكذا في القوت (قال بعضهم أخرجت لشعبة) هو أبو بسطام شعبة بن الجراح
العنكي أمير المؤمنين في الحديث تقدمت ترجمته (ماء في ماء صفر) وعبارة القوت وقال بعض المحدثين
سألني شعبة أن أخرج له وضوءاً فأخرجته في ماء صفر (فأبى أن يتوضأ) ونص القوت فلم يتوضأ به
(ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر) ونص القوت بعد قوله فلم يتوضأ به ثم قال حدثني عبد الله بن دينار
عن ابن عمر أنه كره الوضوء في ماء صفر ثم قال صاحب القوت وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركوة
ومن حفرة فيها أثر العجين ومن كوز ومن أداة ومن مهران حجروا من نخضب لزيب بنت جحش وهو
من نحاس وفيه رخصة اه قلت وروى أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عن الدراوردي عن زيد بن أسلم عن
أبيه أن عمر كانت له فقمعة يسخن فيها الماء والقمة بالضم ماء من نحاس فهذا أيضا دليل الرخصة
* (مهمان) * الأولى الكراهية والكراهية ضد المحبة والمحبة إرادة ما تراه أو تظنه خيرا مما سواه
والمكروهات غير مقصورة فيما ذكره المصنف وتقريب حصرها عندنا بأنها ضد الأدب والمستحب فما
لم يذكره المصنف التقدير في الماء جدا حتى تفوت السنة والاستعانة بالغير لغير عذر وغير ذلك * الثانية في ذكر
بعض آداب الوضوء مما لم يذكره المصنف فنحن الجالس في مكان مرتفع تحرزا عن الغسالة واستقبال القبلة
أن أمكن والجسم بين يدي القلب وفعل اللسان والمضمضة والاستنشاق باليمين والامتنع باليسرى والتوضوء
قبل دخول الوقت لغير المذخور والشرب من فضل الوضوء قائما ووضع الإبريق على يساره ووضع يده حالة
الغسل على عروته لأرأسه وملؤه استعدادا لوقت آخر وحفظ الثياب من التقاطر وقراءة سورة القدر
بعده فإنها تعدل ربع القرآن * الثالثة الوضوء عندما على ثلاثة أقسام فرض على المحدث للصلاة ولو كانت
نفلا وللصلاة الجنائز وسجدة التلاوة ومس القرآن ولو آية والثاني واجب وهو اللطواف بالسكعة لمسلم
يكن صلاة حقيقة لم يتوقف صحته على الطهارة فإذا طاف محدثا صح ولزمه دم في الواجب وصدقة في
التطوع والثالث مندوب للنوم على الطهارة والمداومة عليه وللوضوء على الوضوء وبعد غيبة ونجاسة

وقد روى عن ابن عمر
وأبي هريرة رضي الله
عنهما كراهية ماء الصفر
وقال بعضهم أخرجت
لشعبة ماء في ماء صفر فابى
أن يتوضأ منه ونقل كراهية
ذلك عن ابن عمر وأبي
هريرة رضي الله عنهما

وبعد كل خطيئة وانشاد شعر قبيح وقهقهة خارج الصلاة وغسل ميت وحمله ولوقت كل صلاة وقبل غسل الجنابة وللجنب عند كل شرب ونوم ووطء ولغضب وقراءة قرآن وحديث وروايته ودراسة علم شرعي وأذان واقامة وخطبة وزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ووقوف عرفة والسعي بين الصفا والمروة وأكل لحم جزور والخروج من خلاف العلماء ليكون مقبلاً للعبادة بطهارة متفق عليها استبراء لدينه ثم قال المصنف (ومهما فرغ من وضوئه) وقام الى المصلي (وأقبل على الصلاة) بالوقوف بين يدي الله تعالى (ينبغي أن يخطر) بضم ياء المضارعة أي يمر (بباله) أي بقلبه أو خاطره (أنه طهر طاهره) كما أمره الله تعالى على قدر طاقتيه (وهو مطمح) وفي نسخة موقع (انظر الخلق) فانه سم انما يرون طهارة الظاهر (فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى) في أول استفتاحه بقوله اني وجهت وجهي لآية (من غير تطهير قلبه) باخلائه عما سوى الله تعالى (وهو موقع نظر الرب سبحانه وتعالى) لما ورد ان الله لا ينظر الى صوركم وأعمالكم انما ينظر الى قلوبكم (وليتحقق) أي يتيقن (أن طهارة القلب) انما تتم (بالتوبة) النصوح الصادقة بشروطها (والخلو عن الاخلاق الذميمة) والخصائل الرذيلة مما تورث القلب سوادا (و) ليعلم (أن من اقتصر على طهارة الظاهر) فقط ولم يلتفت الى طهارة الباطن مثله (كمن أراد أن يدعو ملكا الى بيته) ليأكل ويستريح (فكره) أي البيت (مشحونا) أي مملواً (بالقاذورات) والادساخ ولم ينظفه منها بالسكنس والمسح وغير ذلك (و) انما (اشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني) وتزيينه بأنواع النقوش المختلفة (وما أجدره) أي أخلفه واحقه (بالتعرض للبوار) أي الهلاك وفي نسخة بالتعرض للفتن والبوار والمقت أشد الغضب فهذا مثل لمن يطهر ظاهره ولا يلتفت الى طهارة الباطن ويشتغل عنها ثم يريد أن يكون باطنه مظهرا لتجليات الحق سبحانه وأن يكون ذلك ضدان لا يجتمعان وبه ختم كيفية الوضوء ثم قال

*** (فضيلة الوضوء) ***

أي بيان الاخبار الواردة في فضلها وفضل من داوم عليها (قال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأصبغ الوضوء) أي بالمبالغة فيه سيما في الشتاء فانه من دعائم الدين وعزائم المتقين وفي رواية كما أمر (وصلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه) هكذا هو في القوت ما عدا قوله من الدنيا (وفي لفظ آخر) لم يسه فيها غفرله ما تقدم من ذنبه (قال العراقي أخرجه ابن المبارك في كتاب الزهد والرفائق باللفظين معا وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله بشئ من الدنيا ودون قوله ولم يسه فيها ولا يداود من حديث زيد بن خالد ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما الحديث انه قلت والرواية المذكورة في القوت من توضأ كما أمر أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عثمان ورفعته من توضأ كما أمر وصلى كما أمر خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وأخرجه احمد والداري والنسائي وابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير عن أبي أيوب وعقبة بن عامر معا بلفظ من توضأ كما أمر وصلى كما أمر غفرله ما قدم من عمل ولفظ ابن حبان غفرله ما تقدم من ذنبه ولفظ أبي داود من حديث زيد بن خالد الجهني فأحسن الوضوء بدل فأسبغ وقد أخرجه أيضا عبد بن جريد والرياني وابن قانع والطبراني في الكبير والحاكم وحديث عثمان في المتفق عليه قد أخرجه عبد الرزاق وأحمد والنسائي أيضا بلفظ من توضأ مثل وضوئي هذا ثم صلى الحديث وأخرج الطبراني في الأوسط من حديث عقبة بن عامر رفعه من توضأ وضواً كاملاً ثم قام الى صلاته كان من خطيئته كيوم ولدته أمه وعند البخاري وابن ماجه من حديث عثمان من توضأ مثل هذا الوضوء ثم أتى المسجد فركع ركعتين ثم جلس غفرله ما تقدم من ذنبه ولا تغتر وأول حديث عثمان روايات أخرى بالفاظ مختلفة ولفظ بشئ من الدنيا رواه الحكيمة الترمذي في كتاب الصلاة وحديثه فلا يؤثر حديث نفسه في أمور الآخرة أو يتفكر في معاني ما يتلوه وفي فتح

ومهما فرغ من وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغي ان يخطر بباله انه طهر ظاهره وهو مريض نظر الخلق فينبغي أن يستحي من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضع نظر الرب سبحانه وليتحقق أن طهارة القلب بالتوبة والخلو عن الاخلاق الذميمة والتخليق بالاخلاق الحميدة أولى وان من يقتصر على طهارة الظاهر كمن أراد أن يدعو ملكا الى بيته فتركه مشحونا بالقاذورات واشتغل بتجصيص ظاهر الباب البراني من الدار وما أجدر مثل هذا الرجل بالتعرض للفتن والبوار والله سبحانه أعلم

*** (فضيلة الوضوء) ***

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيها بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وفي لفظ آخر لم يسه فيها غفرله ما تقدم من ذنبه

البارى المراد ما تسرسل النفس معه ويمكن المرء قطعه فأما ما يهجم من الخطرات والوسوس ويتعذر
 دونه فذلك معفو عنه بل لا يرب والمراد من الذنوب الصغار لا الكبار وقد وقع التصريح به في مسلم فيجعل
 المطلق على المقيد والله أعلم (وقال النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع
 به الدرجات اسبغ الوضوء في المكاره ونقل الاقدام الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط)
 هكذا في القوت الا أنه قال اسبغ الوضوء في السبرات أى في المكاره والباقي سواء قال العراقي أخرجه مسلم
 من حديث أبي هريرة اه قلت ومالك وأحمد والترمذي والنسائي ولفظهم ألا أدلكم على ما يعفو الله به
 الخطايا والباقي مثل لفظ المصنف وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من طريق روح بن القاسم ومالك كلاهما
 عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رفعه بلفظ ألا أدلكم على ما يعفو الله به الخطايا ويرفع
 به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال والباقي سواء غير أن قوله فذلكم الرباط مرتين والباقي مرة واحدة
 وقال تومس في حديثه ألا أنبئكم بما يعفو الله به الخطايا ولم يقل قالوا بلى واسبغ الوضوء بالمبالغة فيه والمكاره
 الشدائد كأيام الشتاء وقال بعض السلف وضوء المؤمن في الشتاء بالماء البارد أفضل من عبادة الرهبان
 كلهم وكان ابن عمر يفسر اسبغ بالانقاء ومن تفسير الشيء بلأزمه اذا انقضاء مستلزم الانقاء عادة
 (وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به) هكذا في القوت قال
 العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وقد ثبت من فعله صلى الله عليه
 وسلم الوضوء مرة مرة أخرجه البخاري من طريق يزيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس ووقع في نسخ
 الاحياء لفظ مرة مرة واحدة والصحيح مرة مرة بال تكرار كفي النسخ الصحيحة وهما منصوبان على المفعول
 المطلق المبني للسكينة وقيل على الظرفية أى توضأ في زمان واحد وقيل على المصدر أى توضأ مرة من التوضؤ
 أى غسل الاعضاء غسله واحدة (وتوضأ مرتين) كذا في النسخ وفي بعضها مرتين مرتين وهكذا هو في
 القوت (وقال من توضأ مرتين آناه الله أجره مرتين) هكذا هو في القوت وهو من بقية حديث ابن عمر
 عند ابن ماجه وقد ثبت هذا أيضاً من فعله صلى الله عليه وسلم أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن زيد
 الانصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين (وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا وضوئي ووضوء
 الانبياء من قبلي ووضوء خليل الرحمن ابراهيم صلى الله عليه وسلم) هكذا في القوت الا أنه قال ووضوء
 أبي ابراهيم خليل الله عليه السلام وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه وقد رواه الدارقطني وابن أبي
 حاتم والطبراني كلهم من رواية عبد الرحمن بن زيد البجلي وهو متروك عن أبيه وهو ضعيف عن معاوية بن قرة
 عن ابن عمر وهو منقطع لان معاوية هذا لم يدرك ابن عمر وأخرج أحمد من حديث ابن عمر من توضأ واحدة
 فتلك وطيفة لوضوء التي لا بد منها ومن توضأ اثنتين قلبه كفلان ومن توضأ ثلاثاً ثلاثاً وضوئي ووضوء
 الانبياء من قبلي ويفهم من هذا ان الوضوء ليس من خصائص هذه الامة بخلاف الغرة والتججيل (وقال
 صلى الله عليه وسلم من ذكر الله عز وجل عند طهوره طهر الله جسده كله ومن لم يذكر الله تعالى لم يطهر
 منه الا ما أصاب الماء) قال العراقي رواه الدارقطني من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف اه قلت
 ولكن لفظه عنده من توضأ و ذكر اسم الله عليه كان طهور الجيع بدنه ومن توضأ ولم يذكر اسم الله
 عليه كان طهور الاعضاء الوضوء وهكذا ساقه الرافي وفي رواية من توضأ و ذكر اسم الله عليه طهر
 جسده كله ومن توضأ ولم يذكر اسم الله عليه وضوئه لم يطهر الا موضع الوضوء وهكذا رواه أبو الشيخ
 من حديث أبي هريرة والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن مسعود والدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن
 عمر أما حديث ابن عمر عند الدارقطني ففيه أبو بكر الداهري وهو متروك وفي حديث أبي هريرة عند
 الدارقطني والبيهقي وضعفه عن ابن مسعود وابن مسعود عند الدارقطني والبيهقي
 يحيى بن هاشم السمسار وهو متروك وقد احتج به الرافي على نفي وجوب التسمية وسبقه أبو عبيد في كتاب

وقال صلى الله عليه وسلم
 أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر
 الله به الخطايا ويرفع به
 الدرجات اسبغ الوضوء
 على المكاره ونقل الاقدام
 الى المساجد وانتظار الصلاة
 بعد الصلاة فذلكم الرباط
 ثلاث مرات وتوضأ صلى الله
 عليه وسلم مرة مرة وقال
 هذا وضوء لا يقبل الله
 الصلاة الا به وتوضأ مرتين
 مرتين وقال من توضأ مرتين
 مرتين آناه الله أجره مرتين
 وتوضأ ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا
 وضوئي ووضوء الانبياء
 من قبلي ووضوء خليل
 الرحمن ابراهيم عليه السلام
 وقال صلى الله عليه وسلم
 من ذكر الله عند وضوئه
 طهر الله جسده كله ومن لم
 يذكر الله لم يطهر منه الا
 ما أصاب الماء

وقال صلى الله عليه وسلم من توضع على طهر كتب الله له عشر حسنات قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجده أصلاً اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السنخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا بحث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاول أو قرأ أو سجد ثم توضعاً فيبتدئ يكون نوراً على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتميم حكمهما كذلك الاظهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من وجهه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفاريه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أطفاره) فانامسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أطفاره ثم كان مشياً الى المسجد وصلاته نافلة) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمر بن عبسة نحوه مختصراً اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه اذا توضع العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أطفاريه وأطفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الأذنين من الرأس كما هو مذهب أبي حنيفة ورواية عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الأعلى أخبرنا ابن وهبان مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها بياه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مسسها رجليه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء حتى يخرج نقبا من الذنوب وأما حديث عمرو بن عبسة فانخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلفظ من توضع فغسل يديه خرجت خطايا من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرجت خطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت خطايا من وجهه فاذا مسح برأسه خرجت خطايا من رأسه فاذا غسل رجليه خرجت خطايا من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافلة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عبسة من توضع فأحسن الوضوء ذهب الالم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالأصم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسنده الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهراً في فراشه فروجه تجول في الملائكة والاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بوردته (وقال صلى الله عليه وسلم من توضع فأحسن الوضوء) أي آثمه وأسبغه بالماء فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبلة الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له) وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمداً وفي لفظه فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناده هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيئاً وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسابق الاول وقد تقدم شيء من ذلك وحقيقه الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الاذكار بما

وقال صلى الله عليه وسلم من توضع على طهر كتب الله له عشر حسنات قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجده أصلاً اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر هو حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السنخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا بحث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاول أو قرأ أو سجد ثم توضعاً فيبتدئ يكون نوراً على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتميم حكمهما كذلك الاظهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من وجهه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشفاريه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أطفاره) فانامسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أطفاره ثم كان مشياً الى المسجد وصلاته نافلة) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمر بن عبسة نحوه مختصراً اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله صحبة وفيه اذا توضع العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أطفاريه وأطفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الأذنين من الرأس كما هو مذهب أبي حنيفة ورواية عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الأعلى أخبرنا ابن وهبان مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها بياه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مسسها رجليه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء حتى يخرج نقبا من الذنوب وأما حديث عمرو بن عبسة فانخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلفظ من توضع فغسل يديه خرجت خطايا من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرجت خطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت خطايا من وجهه فاذا مسح برأسه خرجت خطايا من رأسه فاذا غسل رجليه خرجت خطايا من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافلة له وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عبسة من توضع فأحسن الوضوء ذهب الالم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالأصم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسنده الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهراً في فراشه فروجه تجول في الملائكة والاعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بوردته (وقال صلى الله عليه وسلم من توضع فأحسن الوضوء) أي آثمه وأسبغه بالماء فيه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبلة الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له) وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمداً وفي لفظه فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناده هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيئاً وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسابق الاول وقد تقدم شيء من ذلك وحقيقه الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث الاذكار بما

لا يزيد عليه وقد رواه أيضا أحمد والطبراني في الكبير من حديث عقبة كرواية أبي داود الثانية ورواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن السني وأبو يعلى والخطيب من حديث عمرو بن دينار ثم رفع بصره إلى السماء وفيه وأشهد أن محمدا وفيه فتحت له ثمانية أبواب الجنة وقد رواه ابن أبي شيبة وأحمد وابن ماجه وابن السني من حديث أنس والطبراني في الكبير من حديث ثوبان وليس فيه رفع البصر إلا أنه بتكرار التشهد ثلاث مرات ورواه البزار من حديث ثوبان وفيه رفع البصر كما تقدمت الإشارة إليه ورواه الخطيب وابن النجار من حديث أنس بمثل حديث ثوبان (وقال عمر) بن الخطاب رضي الله عنه (إن الوضوء الصالح) أي السكامل بالاسباع والمباغلة (يطرد عنك الشيطان) لكونه سلاح المؤمن (وقال مجاهد) بن جبير أبو الحجاج مولى بني مخزوم روى عن أبي هريرة وابن عباس وسعد وعن قتادة وابن عوف ثقة توفي سنة ١١٤ (من استطاع أن لا يبيت الا طاهرا) أي متوضئا (ذاكرا) لله تعالى (مستغفرا) من ذنوبه (فليفعل) فإن الارواح تبعث على ما قبضت عليه (وقد جاءت في المبيت طاهرا أحاديث مرفوعة تؤيد هذا الاثر منها ما أخرجه الدارقطني في الأفراد عن أبي هريرة وابن عساكر في تاريخه وابن حبان عن ابن عمر من بات طاهرا بات في شعاره ملك فلا يستغفر ساعة من الليل الا قال الملك اللهم اغفر لعبدك فلان فانه بات طاهرا وعند الطبراني في الاوسط عن أبي امامة والخطيب في المتفق والمفترق عن عمرو بن عبسة بسند حسن من بات طاهرا لم يتعار ساعة من الليل يسأل الله فيها شيئا من أمر الدنيا والآخرة الا أعطاه الله اياه وأخرج ابن السني من حديث أنس من بات على طهارة ثم مات من ليلته مات شهيدا وأخرج الخرائطي في مكارم الاخلاق من حديث عمرو بن عبسة من بات طاهرا على ذكر الله حتى ترجع إليه روحه لم يسأل الله تعالى خيرا من أمر الدنيا والآخرة الا آتاه اياه والله الموفق

*** (كيفية الغسل) ***

هو بالضم اسم من الاغتسال وهو تمام غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به أيضا والضم هو الذي يستعمله الفقهاء أو أكثرهم لانه يجوز فتح الغين وكضمها والفتح أفصح وأشهر عند أئمة اللغة واصطلاحا غسل البدن بالماء الطهور من جنابة أو حيض أو نفاس والجنابة حالة تحصل عند النكاح أو خروج المني على وجه الشهوة فيصير من قامت به جنبا وقد عرض المصنف عن الكلام في موجبات الجنابة وأحكامها وكيفية الغسل والقول فيها يتعلق بالاكمل والاقبل وقدم الاكمل فقال (وهو أن يضع الاناء) المعد لماء الغسل (عن يمينه) ليكون أسهل له في التناول (ثم يسمي الله عز وجل) أي يقول بسم الله وهي سنة (ويغسل يده ثلاثا) بأن يفرغ عليها وذلك قبيل ادخالها الاناء ولم يقصد الى الرسغ لظهوره وهي سنة (ثم يستحي) أي يغسل فرجه بالماء وان لم تكن به نجاسة ليطمئن بوصول الماء الى الجزء الذي ينضم من الفرج حال القيام وينفرج حال الجلوس (بكلوصفنا) أي في باب الاستنجاء (وأن يزيل ما على بدنه من نجاسة ان كانت) بانفرادها ليقبل في الماء ويطمئن بزوالها قبل أن تشبع على الجسد وعبارة المصنف في الوجيز والاكمل أن يغسل ما على بدنه من الاذى أولا وعبارة الوسيط هكذا الا انه قال من الاذى والنجاسة وقال الرافي كمال الغسل يحصل بأمور منها أن يغسل ما على بدنه من اذى أولا ان اعترض معترض فقال الاذى المذكور اما أن يكون المراد منه الشيء القذر أو النجاسة وكيف يجوز الاول وقد فسر الشارحون قول الشافعي رضي الله عنه ثم يغسل ما به من اذى بموضع الاستنجاء أما اذا كان قد استنجى بالخر و هذا تفسيره بالنجاسة وكذلك فسروا لفظ الاذى في الخبر وان كان الثاني فكيف عطف النجاسة على الاذى في الوسيط والعطف يقتضي المغايرة ثم من على بدنه نجاسة لا بد له من ازالة النجاسة أولا ليعتد بغسله ووضوئه واذا كان ذلك كذلك كان غسل الموضع عن النجاسة من الواجبات لا من صفات السكامل الجواب قلنا من على بدنه نجاسة لو اقصر على الاغتسال والوضوء وزالت تلك النجاسة طهر المحل

وقال عمر رضي الله عنه ان الوضوء الصالح يطرد عنك الشيطان وقال مجاهد من استطاع أن لا يبيت الا طاهرا اذا كرام استغفرا فليفعل فان الارواح تبعث على ما قبضت عليه

*** (كيفية الغسل) ***
وهو أن يضع الاناء عن يمينه ثم يسمي الله تعالى ويغسل يديه ثلاثا ثم يستحي كما وصفت لك و يزيل ما على بدنه من نجاسة ان كانت

وهل يرتفع الحدث فيه وجهان حكاهما في المعتمد وغيره وفي الروضة للنووي قلت الاصح انه يطهر عن الحدث أيضا والله أعلم اه ثم قال الرافعي فان قلنا بارتفاع الحدث أمكن عدا زالة النجاسة من جملة صفات الكمال وان قلنا لا يرتفع وهو الظاهر من الاذى فالمذهب المعدود ازالته من جملة صفات الكمال انما هو الشيء المستقدر ثم ان تقديم ازالة النجاسة شرط في الوضوء والغسل لانه واجب كما ظنه كثير من الاصحاب ولم يتفق المفسرون لكلام الشافعي على أن المراد بالاذى النجاسة بل اختلفوا منهم من فسر به ما فهم من فسر بالمنى ونحوه مما يستقدر حتى هذا الخلاف القاضي ابن كنج وغيره اه * (تنبيه) * قال صاحب الهداية من صحابنا وسنته أن يبدأ في غسل يده وفرجه ويزيل نجاسته ان كانت على بدنه قال الشيخ أكمل الدين في شرحه هكذا في نسخ الكتاب أي بتكثير النجاسة قال في النهاية وهو منقول عن الامام جليل الدين الضرير انه أصح وفي بعض النسخ النجاسة وليس يصحح لان لام التعريف اما أن تكون للعهد أو الجنس لا وجه للأول لان كلمة الشك تأباه ولا وجه للثاني لان كون النجاسات كلها في بدنه محال وأقلها وهو الجزء الأول الذي لا يتجزأ غير مراد أيضا لانه علم ذلك في الكتاب بقوله كذا تزداد باصابة الماء وهذا القليل الذي ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء ثم قال الآن الرواية بالالف واللام قد ثبتت في النسخ فوجهه أن يجعل على تحسين النظم وقال بعض الشارحين انما يتعين التكثير اذا انحصر الكلام في التعريفين وليس كذلك لجواز أن اللام لتعريف الماهية وليس بشئ لان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج فاما أن توجد في الاقل أو غيره وذلك فاسد ظاهر اه قلت وقد ألم بهذا البحث قاضي زاده الرومي على حواشي شرح الوقاية نقلا عن عصام الدين وذكر ما قدمناه آنفا عن الشيخ أكمل الدين وحاصل الجواب على تقدير نسخة التعريف اختيار العهد الذهني وحل النجاسة بقريته وقوعها مفعول يزيل على ما يقصد ازالته عرفا والاقل الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ ليس كذلك ونظيره قول القائل لعبداه اشترى اللحم فانه يتقيد فيه اللحم بما يتعارف اشتراؤه في الاسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلام لم يعد ممثلا ولو سلم تناول لفظ النجاسة هذا القدر فلا نسلم انه لا يزداد باصابة الماء لالة المسئلة عليه ممنوعة لجواز أن يكون عدم التجسس لعدم الاعتماد بالقدر المذكور وان ازداد على الوجه ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تكثير النجاسة أيضا حيث تناولت النكرة فردا أم أي فرد كان اه وقد اعترضه بعض الفضلاء فقال علاوة الجواب التسامى منظور فيها لان التنوين قد يكون للتكثير على ما عرف في علم المعاني فيجوز أن يكون تكثير النجاسة فيما نحن فيه أيضا للتكثير فينبذ تناول النكرة أقل من مقدار الذرة لعدم تحقق الكثرة فيه أصلا بخلاف المعرفة على تقدير العهد الذهني فافترا وتفصيله في حاشية شيخني زاده والله أعلم وتقدم ان كمال الغسل يكون بأمور منها ازالة نجاسته عن البدن ان كانت وهو الاول والثاني أشار اليه بقوله (ثم يتوضأ وضوءه للصلاة كما سبق) لما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اغتسل من الجنابة بدأ يغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره ثم يفيض الماء على جلده كله قال الرافعي قوله ويتوضأ وضوءه للصلاة أي وان لم يكن محدثا كما هو في الوجيز وهذا يشعر باطراد الاستحباب فيما اذا كان يغتسل عن الجنابة المجردة وفيما اذا انضم الحدث الى الجنابة واذا تجردت الجنابة فالوضوء محبوب في الغسل عنها فان اجتمع الجنابة مع الحدث ففيه الخلاف في انه هل يكفيه الغسل أم يجب فيه الوضوء فان اكتفينا بالغسل فالوضوء فيه محبوب كمالو كان يغتسل عن مجرد الجنابة وعلى هذا ينظم القول باستحباب الوضوء على الاطراد أما اذا أوجبنا معه الوضوء امتنع القول باستحبابه في الغسل ولا صائر الى انه يأتي بوضوء مفرد ووضوء آخر لعاية كمال الغسل ولا ترتيب على هذا الوجه بين الوضوء والغسل بل يقدم منهما ما شاء ولا بد من افراد الوضوء بالنية لانها عبادة مستقلة على هذا خلاف ما اذا كان من محبوبات الغسل فانه لا يحتاج الى افراده بنية اه وقال النووي في

ثم يتوضأ وضوءه للصلاة كما
وصفنا

الروضة قلت المختار انه ان تجردت الجنبه نوى بوضوئه سنة الغسل وان اجتمع نوى به رفع الحدث الاصغر والله اعلم * (تنبيه) * قال أصحابنا ثم يتوضأ كوضوئه للصلاة فيثالث الغسل ويسمى الرأس في ظاهر الرواية وقيل لا يمسحها لانه يصب عليها الماء رواه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والاول هو الصحيح لانه صلى الله عليه وسلم توضأ قبل الاغتسال وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسمع قال الرافي ثم الوضوء المحبوب في الغسل هل يتم في ابتداء الغسل أم يؤخر غسل الرجلين الى آخر الغسل فيه قولان أظهرهما انه يتم ويقدم غسل الرجلين مع سائر أعضاء الوضوء لما سبق من حديث عائشة رضي الله عنها فانها قدمت الوضوء على افاضة الماء والوضوء ينظم غسل الرجلين وثانيتها أن يؤخر غسلهما واليه أشار المصنف بقوله (الاغتسل قدميه فانه يؤخرهما) وبه قال أبو حنيفة واختاره المصنف في هذا الكتاب وعلمه بقوله (فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كالاضاعة للماء) وشرط أصحابنا بقولهم ان كان يتف حال الاغتسال في مستقع الماء لانه يحتاج الى غسلهما ثانيا عن غسلته واستدلوا بما روى الستة من حديث ابن عباس حدثني خالتي ميمونة رضي الله عنهم قالت أدنيت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسله من الجنبه فغسل كفيه مرتين أو ثلاثا ثم أدخل يديه في الاناء ثم أفرغ على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب بشفاه الارض فدللكها دللكا شديدا ثم توضأ وضوءه للصلاة ثم أفرغ على رأسه ثلاث حفقات ملاء كفيه ثم غسل سائر جسده ثم تحنى عن مقامه ذلك فغسل رجله ثم أتيت به بالمنديل فردده وقال عياض في شرح مسلم ليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضأ وضوءه للصلاة الاظهر فيه اكمال وضوئه وقولها آخر ثم تحنى فغسل رجله يحتمل أن يكون لما نالهما من تلك البقعة اه وقال ابن نجيم في البحر فعلى هذا يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا سواء غسلهما قبله أولا وسواء أصابهما طين أم لا اه وقال الرافي ولا كلام في أن أصل السنة تتأدى بكل واحد من الطريقتين انما الكلام في الاولى والامر الثالث من محبوبات الغسل أشار اليه المصنف بقوله (ثم يصب الماء على شقه الايمن ثم على شقه الايسر ثلاثا ثم على رأسه وسائر جسده ثلاثا) هكذا ذكره الحلواني في النوار ونقله الزاهد بن منقلا عن أمير حاج أقوالا أخر منها أن يبدأ بالايمن ثلاثا ثم بالراس ثلاثا ثم باليسر ثلاثا ومنها أن يبدأ بالراس أولا ثم على الشق الايمن ثم على الشق الايسر وهو الذي أشار اليه القدوري في المتن والاول أصح اه قلت وعليه مشي صاحب الخلاصة والمصنف في الوجيز قال الرافي وهكذا ورد في صفة غسله صلى الله عليه وسلم اه قلت اختلفت الروايات لحكاية ميمونة وعائشة رضي الله عنهما في كيفية غسله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وغيرهما وفيها ما شهد ان قال يبدأ بالراس وكذلك حديث جابر في الصحيح رفعه كان يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على رأسه ثم يفيض على سائر جسده وهو الذي أشار اليه القدوري بقوله والاول أصح واختاره المصنف في الوجيز ويفهم من سياق المصنف هنا الامر الرابع من محبوبات الغسل وهو التثليث في غسل البدن كما في الوضوء بل أولى لان الوضوء مبني على التخميف قال الرافي فان كان ينغمس في الماء انغمس ثلاث مرات وهل يستحب تجديد الغسل فيه وجهان أحدهما نعم كل وضوء وأظهرهما لان الترغيب في التجديد انما ورد في الوضوء والغسل ليس في معناه لان موجب الوضوء أغلب وقوعا واحتمال عدم الشعور به أقرب فيكون الاحتياط به أعم اه وقال أصحابنا ولو انغمس في الماء ومكث قدر الوضوء والغسل أو مكث في المطر كذلك ولو للوضوء فقط فقد أكمل السنة لحصول المبالغة بذلك كالتثليث والامر الخامس من محبوبات الغسل ما أشار اليه المصنف بقوله (ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر) يتبع به الماء والدلك امر اراد البدن على الاعضاء المغسولة وشرط أصحابنا ذلك في المرة الاولى ليم الماء البدن في المرتين الاخيرتين وقال مالك يجب الدلك وهو رواية عن أبي يوسف قال لخصوص صبغة اطهر وافيه بخلاف الوضوء فانه بلفظ اغسلوا ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أما أنا فأحشى على رأسي ثلاث حثيات فإذا أنا قد طهرت رتب الطهارة على

الاغتسل القدمين فانه يؤخرهما فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كان اضاعة للماء ثم يصب الماء على رأسه ثلاثا ثم على شقه الايمن ثلاثا ثم على شقه الايسر ثلاثا ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر

افاضة الماء ولم يتعرض لذلك والامر السادس من محبوبات الغسل أن (يخلل شعر الرأس) ان كان عليه شعر كما كانت عادة السلف وكانوا يعدون حلقة بدعة (ويوصل الماء الى منابت ما كثف منه أو خف) وكل ذلك قبل افاضة الماء على الرأس وانما يفعل ذلك ليكون أبعد عن الاسراف في الماء وأقرب الى الثقة بوصول الماء وقال أصحابنا ايصال الماء الى منابت الشعر فرض وان كثف بالاجماع وكذا ايصال الماء الى أثناء اللحية وأثناء الشعر من البدن حتى لو كان الشعر متلبدا ولم يصل الماء الى أثناءه لا يجوز الغسل (و) المرأة في الاغتسال كالرجل في وجوب تعميم جميع الشعر والبشر ولكن الشعر المسترسل من ذوائبها موضوع عنها في الغسل اذا بلغ الماء أصول شعرها وكذا (ليس على المرأة نقض الضفائر) جمع ضفيرة وهي الخصال من الشعر يجعل كل ثلاث طاقات منها ضفيرة (الاذا علمت ان الماء لا يصل الى خلال الشعر) وقال الرافعي ويجب نقض الضفائر ان كان الماء لا يصل الى باطنها الا بالنقض اما احكام الشد أو التلبد أو غيرهما وان وصل الماء اليها بدون النقض فلا حاجة اليه وعن مالك لا يجب نقض الضفائر ولا ايصال الماء الى باطن الشعر الكثيفة وما تحتها وعن أبي حنيفة انه اذا بلغ الماء أصول الشعر فليس على المرأة نقض الضفائر وعن أحمد أن الخائف تنقض شعرها دون الجنب والامر السابع من محبوبات الغسل أن (يتعهد معاطف البدن) أي المواضع التي فيها العطف والنواء كالاذنين فيأخذ كفا من الماء ويضع الاذن برفق عليه ليصل الماء الى معاطفه وزواياه وكعضون البطن اذا كان سميئا والامر الثامن (ليتنق أن يحس ذكره في) تضاعيف أي (أثناء ذلك) بيده (فان فعل ذلك فليعد الوضوء) كذا هو في القوت (وان توضع قبل الغسل فلا يعيده بعد الغسل) ونص القوت فان قدم غسل رجله فادخلهما في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل واعلم أن المصنف قد تبع في هذا الكتاب سياق القوت ولم يلتفت الى ما ذكره في كتبه الثلاثة من أظهر القولين في بعض المواضع ونحن نسوق لك عبارة القوت ليمظهر لك سر ما ذكرناه قال باب صفة الغسل من الجنابة وهو أن تضع الاناء عن يمينك ثم تقول بسم الله وتفرغ على يديك ثلاثا قبل ادخالهما الاناء ثم تغسل فرجك وتستحي ثم تتوضأ وضوءا للصلاة كاملا الاغسل قدميك ثم تدخل يديك في الاناء وتخرجهما بما حملتا من الماء فتصب على شقك الايمن ثلاثا نظهرا وبطنك الى فخذيك وساقيك ثم تغسل شقك الايسر كذلك ثلاثا نظهرا وبطنك الى فخذيك وساقيك وتلك ما أقبل من جسدك وما أدبر بيديك ثم تدخل يديك فتخرجهما بما حملتا من الماء فتفيض على رأسك ثلاثا وتخلل شعر رأسك بأصابعك وتبل الشعرة وتبقى البشرة ثم تتحى عن موضعك قليلا فتغسل قدميك فان فضل في الاناء فضله فليفضه على سائر جسده ولير يديه على ما أدرك من جسده فان قدم غسل رجله فادخلهما في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل وهذا الغسل يكفي المرأة أيضا عن الجنابة والحيض الا انها تزيد بان تنقض ضفائرها من شعرها في الحيض ويجزئ الميت هذا الغسل وان نسي المضمضة والاستنشاق في غسله حتى صلى أحببت له أن يتمضمض ويستنشق ويعبد الصلاة وان نسيها في الوضوء فلا إعادة عليه وكيفما أتى بغسل جسده من الجنابة فخا بعد أن يع جميع بدنه غسلا وان لم يتوضأ قبل الغسل أحببت له أن يتوضأ بعده وفرض غسل الميت كغسل الجنابة سواء وما زاد فاستحباب اه * (تنبيهان) * الأول أدخل المصنف كلمة ثم في قوله ثم يدلك بعد قوله ثم يصب الماء على شقه الايمن ثلاثا وهي على غير حقيقتها في الترتيب هنا فان ذلك لا يكون متأخرا عن التكرار ثلاثا بل ذلك في كل غسلة معها عنده وعند أصحابنا في أول مرة من الثلاثة وقد تقدمت الإشارة اليه الثاني ان كمال الغسل لا ينحصر فيما ذكره من الامور الثمانية بل له سنن ومندوبات آخر منها ما تقدم في سنن الوضوء ومنها أن يستحب النية الى آخر الغسل ومنها أن لا يغتسل في الماء الراكد ومنها أن يقول في آخره أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ومنها ما ذكره النووي في الروضة انه لا يجوز الغسل

ويخلل شعر الرأس واللحية
ويوصل الماء الى منابت
ما كثف منه أو خف وليس
على المرأة نقض الضفائر الا
اذا علمت أن الماء لا يصل
الى خلال الشعر ويتعهد
معاطف البدن وليتنق أن
يحس ذكره في أثناء ذلك
فان فعل ذلك فليعد الوضوء
وان توضع قبل الغسل فلا
يجوز بعد الغسل

بحضرة الناس الامستور العورة ويجوز في الخلوة مكشوفها والستر أفضل وانه لا يجب الترتيب في أعضاء
الغسل ولكن يستحب البداءة بأعضاء الوضوء ثم بالراس وأعلى البدن ولو أحدث أثناء غسله جاز أن يثمه
ولا يمنع الحدث صحته لكن لا يصلح حتى يتوضأ ولا يجب غسل داخل العين اه وفي كتب أصحابنا وأن
لا يتكلم بكلام قط وأن يغسل رجله بعد اللبس لا قبله مسارعة للستر وان يتدبى بالنية وهو سنة عندنا
وسأقي الكلام عليها وأن يغسل اليدين الى الرسغين أولا وغير ذلك مما هو مذكور في الفرعيات (مهمة)
نقل أصحابنا الاجماع على عدم لزوم تقدير الماء للغسل والوضوء لان طباع الناس وأحوالهم تختلف فتجوز
الزيادة على الصاع في الغسل وعلى المدة في الوضوء بما لا يؤدي الى الوسوسة وقال الرافعي ماء الوضوء
والغسل غير مقدر قال الشافعي رضي الله عنه وقد يخرق بالكبير فلا يكفي و يفرق بالقليل فيكفي
والاجب أن لا ينقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ
بالماء ويغتسل بالصاع والصاع والمد معتبران على التقريب دون التحديد والله أعلم وقال النووي في
الروضة والمد هنا رطل وثلاث بالبغدادى على المذهب وقيل رطلان والصاع أربعة أمداد والله أعلم
ثم قال الرافعي وحكي بعض مشايخنا عن أبي حنيفة انه يتقدر ماء الغسل بصاع فلا يجوز بأقل منه وماء الوضوء
بمدور بحاكي ذلك عن محمد بن الحسن (فهذه) جملة من (سنن الوضوء و) سنن (الغسل) وأداهما
(ذكرنا منها ما لا بد لسالك طريق الآخرة من علمه ومعرفته و) عمله (أي العمل به وانما قيد طريق
الآخرة لان السالك طريق الدنيا لا يكفي بهذا القدر بل يتطلب لما وراء ذلك من الدقائق والمشكلات
والتوجيهات) وماعدها من المسائل التي يحتاج اليها في عوارض الاحوال فيرجع فيها الى كتب الفقه
المؤلفة المبسطة المتضمنة لتلك الدقائق في المذهبين ولما فرغ من بيان كيفية الغسل بطريق الاكمل
وقدمه لما فيه من البسط والتطويل وأشار الى القول بكيفية ما لا يقل بقوله (والواجب من جملة ما ذكرناه
في الغسل أمران أحدهما النية) قرأ جمعوا على وجوبها في طهارة الحدث والغسل من الجنابة لقول
النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات الا بأحنيقة فانه قال لا تجب النية فيهما ويصحان مع عدمهما
قال الرافعي فلا يجوز أن تتأخر النية عن أول الغسل كما لا يجوز أن تتأخر في الوضوء عن أول غسل الوجه
وان حدثت مقارنة لأول الغسل المفروض صح الغسل لكنه لا ينال ثواب ما قبله من السنن وان تقدمت
عن أول غسل مفروض وعزبت قبله فوجهان ثم ان نوى رفع الجنابة أوقف الحدث عن جميع البدن
أو نوى الخائض رفع حدث الحيض صح الغسل وان نوى رفع الحدث مطلقا ولم يتعرض للعبادة ولا
غيرها صح غسله أيضا على أظهر الوجهين ولو نوى رفع الحدث الأصغر فان تعمد لم يصح غسله على أظهر
الوجهين وان غلط فظن أن حدثه الأصغر لم ترتفع الجنابة عن غير أعضاء الوضوء وفي أعضاء الوضوء
وجهان أظهرهما انها ترتفع عن الوجه واليد والرجلين لان غسل هذه الأعضاء واجب في الحدثين فإذا
غسلها بنية غسل واجب كفي ولا ترتفع عن الرأس في أصح الوجهين لان فرض الرأس في الوضوء المسح
والذي نواه انما هو المسح لا يغني عن الغسل أما إذا نوى الغسل استباحة نقل نظران كان مما
يتوقف على الغسل كالصلاة والطواف وقراءة القرآن فالحكم على ما سبق في الوضوء ومن هذا القبيل
ما إذا نوى الخائض استباحة الوطء في أصح الوجهين والثاني أن غسلها بهذه النية لا تصح الصلاة به وما
في معناها كغسل الذميمة من الحيض لتحلل للزوج المسلم وان لم يتوقف الفعل المنوي على الغسل نظران لم
يستحب له الغسل لم يصح بنية استباحته وان كان يستحب له الغسل كالعبور في المسجد والاذان وكما لو
اغتسل للجمعة والعيد فالحكم ما ذكرنا في الوضوء وان نوى الغسل المفروض أو فرضة الغسل صح
غسله والله أعلم (و) الثاني (استيعاب) جميع (البدن بالغسل) قال صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة
جنابة فلبوا الشعر واتقوا البشرة رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة بسند ضعيف

فهذه سنة الوضوء والغسل
ذكرنا منها ما لا بد منه لسالك
طريق الآخرة من علمه
وعمله وماعدها من المسائل
التي يحتاج اليها في عوارض
الاحوال فليرجع فيها الى
كتب الفقه والواجب من
جملة ما ذكرناه في الغسل
أمران النية واستيعاب
البدن بالغسل

قال الرافي ومن جملة البشرة ما يظهر من جهاضى الاذنين وما يبدو من الشقوق وكذا ما تحت القلفة من
 الاقلف وما ظهر من انف المجدوع في أظهر الوجهن وكذا ما ظهر من الثيب بالاقتضاض قدر ما يسدو
 عند القعود لقضاء الحاجة دون ما وراء ذلك في أظهر الوجوه لانه صار ذلك في حكم الظاهر كالشقوق
 والثاني انه لا يجب غسل ما وراء ملتقى الشفرين كما لا يجب غسل باطن الفم والانف خاصة وازالة دمه ولا
 يدخل فيها ما بطن الفم والانف فلا تجب المضمضة والاستنشاق في الغسل عندنا خلافا لابي حنيفة وذكر
 امام الحرمين ان في بعض تعاليق شيخه حكاية وجه موافق لمذهب أبي حنيفة قلت مذهب أبي حنيفة
 انهما واجبتان في الطهارة الكبرى مسنونتان في الصغرى وقال أحمدهما واجبتان فيه ما جعيا وقال
 مالك والشافعي هما مسنونتان فيه ما جعيا ثم هو فرض اجتهادى لاختلاف العلماء فيه ودليل أبي
 حنيفة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أى فاغسلوا أبدانكم والبدن يتناول الظاهر والباطن وما
 فيه عرج سقط للضرورة والفم والانف يغسلان عادة وعبادة نفلا في الوضوء وفرضا في النجاسة الحقيقية
 فشمهما نص الكتاب وكذا ما تقدم من حديث أبي هريرة تحت كل شعرة جنبابة الحديث وكونهما من
 الطهارة لا يقتضى الوجوب لانها الدين وهو أعم منه فلا يعارضه بخلافهما في الوضوء لان الوجه هو ما يقع
 به المواجهة ولا تكون بداخل الانف والفم ودليل مالك والشافعي انه لو وجب في غسل الحى لوجب في
 غسل الميت وأيضا لو وجب في الغسل لكانا من الوجه ولو كانا من الوجه لوجب غسلهما في الوضوء
 (و) الواجب (من الوضوء) ستة أشياء منها (النية) وهى واجبة في طهارة الاحداث واليه ذهب مالك
 وأحمد خلافا لابي حنيفة الا في التيمم ودليل الجماعة قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات واعتبار
 ما عند التيمم بالتيمم وأما إزالة النجاسة فلا تعتبر فيها النية لانها من قبيل التزول والتزول لا تعتبر فيها النية
 وطهارة الاحداث عبادات فأشبهت سائر العبادات ويحكى عن ابن سريج اشتراط النية فيها وبه قال أبو
 سهل الصلوكى فيما حكاه صاحب التمه ولا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه ولا يجب
 الاستصحاب الى آخر الوضوء لما فيه من السر ومحلها القلب وكيفيتها أن ينوى رفع الحدث أو استحابة
 الصلاة أو أداء فرض الوضوء وصفة الكمال أن ينطق بلسانه بما نواه في قلبه ليكون في وطء وقوام قبيل
 الامالك فانه كره النطق باللسان فيما فرضه النية ولو اقتصر على النية بقلبه أجزأه بخلاف ما لو نطق
 بلسانه دون أن ينوى بقلبه ودليل أبي حنيفة في عدم افتراضها في طهارة الاحداث انه صلى الله عليه وسلم
 لم يعلم الاعرابى النية حين علمه الوضوء مع جهله ولو كانت فرضا لعلمه وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
 الآية أمر بالغسل والمسح مطلقان بشرط النية فلا يجوز تقييد المطلق الابدليل وقوله عليه السلام
 انما الاعمال بالنيات قلنا بوجبه لكمال المأمور به أى ثواب العمل بحسب النية فالمنى ترتب الثواب على
 الفعل المجرد عن النية لاعداد كون الوضوء ونحوه قربة اذالم ينو وأما حصول الطهارة فلا يتوقف على
 وجود النية لان الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة به لانه خلق مطهر فاذا أصاب الاعضاء طهرها وان
 لم يقصد كفه في الارواء والطعام في الاشباع والنار في الاجراق والحدث الحصى دون النجاسة وأما
 التراب فانه غير منبىل للحدث بأصله فلم يبق فيه الامعنى التعبد وذلك لا يحصل بدون النية فافترقا والثاني
 (غسل الوجه) بالاستيعاب وهو أول الاركان الظاهرة للوضوء والثالث (غسل اليدين الى المرفقين)
 مثنى مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه لغة ما تفي عظم العضد وعظم الذراع أى مع المرفقين (و) الرابع
 (مسح الرأس) وانيس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب (ما ينطلق عليه الاسم) أى اسم
 المسح (من الرأس) خلافا لما لاك فانه قال يجب الاستيعاب وهو اختيار المزنى واحدى الروايتين عن
 أحمد وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع (و) الخامس (غسل الرجلين الى الكعبين) أى مع الكعبين (و)
 السادس (الترتيب) اماروى الدارقطنى من حديث رفاعة رفعه لاتتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء

وفرض الوضوء النية وغسل
 الوجه وغسل اليدين الى
 المرفقين ومسح ما ينطلق
 عليه الاسم من الرأس
 وغسل الرجلين الى الكعبين
 والترتيب

كما أمر الله تعالى في غسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه الى الكعبين وقال ابو حنيفة ومالك هو سنة وليس بواجب لان الواو في الآية لطلق الجمع فلا تفيد الترتيب والفاء لتعقيب جملة الاعضاء لان المعقب طلب الفعل وله متعلقات وصل الى أولها ذكرنا بنفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير افادة طلب تقديم تعليق بعضها على بعض في الوجود فصار مؤدى التركيب طلب اعقاب غسل جملة الاعضاء وهو نظير ادخل السوق فاشترى لنا خما وخمرا حيث كان المباد اعقاب الدخول لشراء ما ذكر كيفما وقع (وأما الموالاة) وهي المتابعة بأن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الأول في زمان معتدل وبدن معتدل (فليست واجبة) على القول الجديد بل هي سنة وبه قال ابو حنيفة وفي القول القديم واجبة وبه قال مالك وأجد في رواية دليل القول القديم أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ على سبيل الموالاة وقل من وصف وضوءه لم يصفه الامر تبامتا واليا ودليل القول الجديد ما رواه أحمد وأبو داود من حديث أنس أن رجلا توضأ وترك لمعة في عقبه فلما كان بعد ذلك أمره النبي صلى الله عليه وسلم بغسل ذلك الموضع ولم يأمره بالاستئناف (والغسل الواجب) أي المفترض (أربعة) أحدها (الغسل بخروج المني) وهو موجب للغسل بالاجماع قال الرافي وللمني خواص ثلاث أحدها الرائحة الشبيهة برائحة العجين والطلع مادام رطبا فاذا جف أشبهت رائحته بياض البيض الثانية التدفق بدفعات والثالثة التلذذ بخروجه واستعقابه فتور الذكر وانكسار الشهوة وله صفات أخر نحو الخثانة والبياض في منى الرجل والرقعة والاصفرار في منى المرأة في حال اعتدال الطبع ولكن هذه الصفات ليست من خواصه بل الودي أيضا أبيض تخين كمنى الرجل والمذي رقيق كمنى المرأة ولا يشترط اجتماع هذه الخواص بل الخاصية الواحدة كافية في معرفة أن الخارج منى فلو خرج بغير تدفق وشهوة لم يرض أو تحمل شيء ثقيل وجب الغسل خلافا لابي حنيفة وكذلك مالك وأجد قبيحا حكاه أصحابنا اه قلت من موجبات الغسل عندنا خروج المني الى ظاهر الجسد اذا انفصل عن مقره بدفق وشهوة من غير جعاع كأن حصل باحتلام أو عبت أو فسكر أو نظر والدفق لازم الشهوة فاذا لم توجد الشهوة عند خروجه لا يوجب الغسل عندنا كما اذا ضرب على صلبه أو جل شيئا ثقيلا فنزل منه منى بلا شهوة ويشترط وجود الشهوة عند انفصاله من الصلب ولا يشترط دوامها الى انفصاله الى ظاهر الفرج عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف ثم قال الرافي ولو اغتسل عن الانزال ثم خرجت منه بقية وجب الغسل لوجود الرائحة سواء خرجت بعد ما بال أو قبله خلافا لما لك حيث قال في إحدى الروايتين لا يغسل عليه في الحالتين وفي رواية أنه ان خرج قبل البول فهو بقية المني الأول فلا يجب الغسل ثانيا وان خرج بعده فهو منى جديد فيلزمه الغسل خلافا لاجد حيث قال ان خرج قبل البول وجب الغسل ثانيا وان خرج بعده فلا وحكى عن أبي حنيفة مثله وجعل ذلك بناء على اعتبار الدفق والشهوة لان ما خرج قبل البول بقية ما خرج بشهوة وما خرج بعد البول خرج بغير شهوة وقول من قال الخارج بعد المني منى جديد منوع بل هو بقية الاول بكل حال قلت قال أصحابنا اذا أمنى بشهوة واغتسل من ساعته وصلى ثم خرج بقية المني عليه الغسل عند أبي حنيفة ومحمد لا عند أبي يوسف ولا يعيد الصلاة بالاجماع لانه اغتسل للأول ولا يجب الغسل للثاني الا بعد خروجه ولو خرج بعد ما بال وارتحنى ذكره أو نام أو مشى خطوات كثيرة لا يجب عليه الغسل اتفاقا لان ذلك يقطع مادة المني الزائل عن مكانه بشهوة ولو خرج منه بعد البول وذكره منه ثم شروا الغسل والفتوى على قول أبي يوسف في الضيف اذا استحنى من أهل البيت وأخاف أن يقع في قلوبهم الريبة وعلى قولهما في غير الضيف واذا لم يتدارك مسأذكره حتى نزل المني صار جنبيا بالاتفاق ثم قال الرافي وقول المصنف في الوجيز والمرأة اذا تلذذت بخروج مائه بالزمنها الغسل يشعر بأن طريق معرفة المني في حقها الشهوة والتلذذ لا غير وقد صرح به في الوسيط قال ولا يعرف في حقها الا من الشهوة وكذلك ذكره امام الحرمين سكن ما ذكره

واما الموالاة فليست بواجبة والغسل الواجب بأربعة بخروج المني

الاكثرون تصريحا وتعريضا التسوية بين منى الرجل والمرأة في طرد الخواص الثلاث فقد قال في التهذيب ان منى المرأة اذا خرج بشهوة أو غير شهوة وجب الغسل كمنى الرجل واذا وجب الغسل مع انتفاء الشهوة كان الاعتناء على سائر الخواص ولو اغتسلت المرأة من الجماع ثم خرج المني منها لم يغسل بشرطين أحدهما أن تكون ذات شهوة والثاني أن تقضى شهوة بذلك الجماع كالثالثة والمكرهة وانما وجب الغسل عند اجتماع هذين الشرطين لانه حينئذ يغلب على الظن اختلاط منها بمنيها واذا خرج منها ذلك القدر المختلط فقد خرج منها ممنيها أما في الصغيرة والمكرهة والثالثة اذا خرج المني بعد الغسل لم يلزم إعادة الغسل لان الخارج منى الرجل وخروج منى الغير من الانسان لا يقتضي جنابة قلت وفي ظاهر الرواية عندنا المرأة كالرجل وبه يؤخذ ووجه حديث أم سليم هل على المرأة غسل اذا هي احتلت فقال نعم اذا رأت الماء وقيل يلزمها الغسل بالاحتلام من غير رؤية ماء اذا وجدت للذة * (تنبيه) * يعتبر خروج المني في الرجل ببروزه من الاحليل حتى لو كان أقل فبزل الى قلفته وجب عليه الغسل وأما في المرأة فخروجه من الفرج الداخل الى الفرج الخارج ثم هذا الخروج تارة يثبت حسا حقيقة وهو ظاهر وتارة يثبت حكما فقد ذكر وان المرأة اذا جمعت فيمادون الفرج ووصل المني الى رجهما وهي بكر أو ثيب لا يغسل عليها لانهما السبب وهو الانزال ومواراة الحشفة فان حملت كان عليها الغسل من وقت الجماع حتى يجب إعادة الصلوات من ذلك الوقت لوجود الانزال لانه لا حمل بدونه وبه قالت المالكية (و) الثاني (لالتقاء الختانين) قالت عائشة رضي الله عنها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وفسر الشافعي رضي الله عنه التقاء الختانين فقال المراد منه تحاذيهما لا تضامهما فان التضام غير ممكن لان مدخل الذكرك في أسفل الفرج وهو يخرج الولد والحيض وموضع الختانين في أعلاه وبينهما ثقبه البول وشفر المرأة يحيط بهما جميعا واذا كان كذلك كان التضام متعذرا لما بينهما من الفاصل قلت ولهذا عبر أصحابنا بتوازي حشفة أو قدرها قالوا لان الحاصل في الفرج محاذان هما لا التقاء وهما لان ختان الرجل موضع القطع وهو فيما دون حرة الحشفة وختان المرأة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكرك هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مدخل البول كخروج البول كاحليل الرجل وبينهما جلدة رقيقة يقطع منها في الختان ختان المرأة تحت مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكرك فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها ولكن يقال موضع ختان المرأة خفاض فذكر الختانين بطريق التغليب اه وقال الرافعي ههنا شبهة وهي أن يقال ان كان موضع ختان المرأة في حيز الداخل بحيث لا يصل اليه شيء من الحشفة فالقول بتعذر التضام واضح لو كان بحيث اذا أظط الشفران بأول الحشفة لاقى شيء من الحشفة ذلك الموضع كان التضام ممكنا فلعلم المراد من الحيز ذلك الموضع والله أعلم ثم موضع الختان غير معتبر بعينه لاني الذكرك ولا في المحل أما في الذكرك فقطوع الحشفة اذا غيب مقدار الحشفة لزمه الغسل فانه في معنى الحشفة ومعلوم ان أسفل من الحشفة ليس موضع ختان لكن تغيب قدر الحشفة معتبر فلو غيب البعض لم يجب الغسل لان التحاذي لم يحصل به غالباً وحكى ابن كعب أن تغيب بعض الحشفة كتغيب الكل وروى وجه أن تغيب قدر الحشفة من مقطوع الحشفة لا يوجب الطهارة وانما الواجب تغيب جميع الباقي اذا كان مثل الحشفة أو أكثر قال النووي في الروضة قلت هذا الوجه مشهور وهو الراجح عند كثير من العراقيين ونقله صاحب الحاوي عن نص الشافعي ولكن الاول أصح والله أعلم ثم قال الرافعي وأما في المحل فلان المحل الذي هو موضع الختان قبل المرأة وكما يجب الغسل بالايلاج فيه يجب بالايلاج في غيره كالآتيان في الذكر وكذلك فرج البهيمة خلافاً لابي حنيفة ولا فرق بين الايلاج في فرج الميت والايلاج في فرج الحي وخالف أبو حنيفة في فرج الميت وكذا قال في الصغيرة التي لا تشتهى ولا يجب إعادة غسل الميت بسبب الايلاج فيه على أظهر الوجهين قلت ولذا عبر أصحابنا في توازي الحشفة أو قدرها اذا كان في أحد

والتقاء الختانين

سبيل آدمي حي ولم يقيد وأبكونه مشتهى لأنه لو أوج في صغيرة لا تشتهى ولم يفضها الزمه الغسل وإن لم ينزل في الصحيح لأنما صارت من تجماع (و) الثالث غسل (الحيض) وهو دم يخرج من رحم المرأة البالغة مقدر أقله عندنا بثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد أي يغتسلن ووجه الاستدلال هو أن الله تعالى منع الزوج من الوطء قبل الاغتسال ونحن نعلم أن الوطء حقه بقوله تعالى فاتوا حرثكم فلم يكن الاغتسال واجبا لمنعه من حقه ولأنه لما منع من القربان إلى غاية الاغتسال حرم عليها التمسكين ضرورة ثم إذا انقطع الدم وجب عليها التمسكين إذا طلبه منها لثبوت حقه حال الانقطاع وهي لا تتوصل إليه إلا بالغسل وما لا يتوصل إلى إقامة الواجب إلا به يجب كوجوبه كذا في التوضيح لصدر الشريعة وقال الرافعي ثم وجوبه بخروج الدم أو بانقطاعه فيه ثلاثة أوجه أحدها بخروجه كما يجب الوضوء بخروج البول والغسل بخروج المني وثانيها بالانقطاع لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فأغتسلي وصلى علق الاغتسال بأدبار الدم وثالثها وهو الاظهار أن الخروج يوجب الغسل عند الانقطاع كما يقال الوطء يوجب العدة عند الطلاق والنكاح يوجب الارث عند الموت قلت والقول الثاني هو اختيار مشايخ بخاري من الحنفية وعلى في البحر بأن الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى وقد نظرت فيه إذا انقطع طهارة ويستحيل أن توجب الطهارة طهارة وانما وجبها الخارج النجس وهو اختيار السرخسي وعامة العراقيين ورجح صاحب البحر أنه انما يجب وجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل وقد نقل السراج الهندي الاجماع على أنه لا يجب الوضوء على الحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة أو إرادتها لا يحل إلا به (و) الرابع غسل (النفاس) وهو بالكسر الدم الخارج عقب الولادة ووجوبه ثابت بالاجماع لأنه أقوى من الحيض إذ هو يثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض بل وجوب الغسل بعد الولادة لا يتوقف على السيلان عند أبي حنيفة وقال الرافعي فلو ولدت ولم تر للولادة ما في وجوب الغسل علمها وجهان أحدهما لا يجب وأظهرهما الوجوب لأنه لا يتخلو من بلل وإن قل غالب في مقام الولد مقامه قلت وفي الشامل لو ولدت ولم ترد ما يجب عليها الغسل عند أبي حنيفة لا عند صاحبيه * استطراد * ظاهر سياق المصنف يقتضي حصر موجبات الغسل في الأربعة المذكورة لكن القاء العلقة والمضغة موجب على الصحيح وكذا غسـل الميت قال في القديم يجب به الغسل على الغاسل واليه ذهب أجد والجديد أنه ليس من موجبات الغسل وما ورد فيه محمول على الاستحباب قلت وغسل الميت واجب على الكفاية ودليل وجوبه الاجماع وقوله صلى الله عليه وسلم للذي سقط عن بعيره اغسلوه بالماء والسدر كذا في الصحيحين من حديث ابن عباس والامر للوجوب وأطلق فيه ابن الهمام والسروحي وغيرهما أنه فرض كفاية إذا قام به بعض سقط عن الباقي وقد علم من ذلك أنه ليس المراد بالواجب هنا الاصطلاح الذي دون الفرض عندنا ثم قيل سببه حدث حل بالموت لاسترخائه فوق النوم والانعفاء وقال الجر جاني نجاسة حلت بالموت طهارته بالغسل لسكرامته ولذا يتنجس البئر بموته فيها ولو وقع فيها بعد الغسل لا يتنجس وقال السروحي في شرح الهداية قول الجر جاني هو الاطهر (وما عداه من الاغسال) أي ما سوى المذكور من الأربعة (سنة) وهي أربعة (كالغسل ليوم الجمعة) وعند مالك هو واجب لقوله عليه السلام من أتى منكم الجمعة فلم يغتسل متفق عليه أمر وهو للوجوب قلنا كان ذلك في الابتداء ثم نسخ لما روى أبو داود عن عكرمة أن أناسا من أهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا لكنه أظهر وخير لمن اغتسل وسأخبركم كيف يبدأ الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعلمون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقاربا لم يقف انما هو عريش نخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم خار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى نارت منهم رياح أذى بعضهم بذلك بعضا فلما وجد تلك الرياح قال أيها الناس إذا كان

والحيض والنفاس وما عداه
من الاغسال سنة كغسل
العبدن والجمعة

هذا اليوم فاغسلوا وليس أحد كم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخسير ولبسوا
غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذى بعضهم بعضاً من العرق وفي
الصحيحين من حديث أبي هريرة قال بينهما عريضة يخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به
عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا أمير المؤمنين ما زدت حين سمعت النداء ان توضأت
ثم أقبلت فقال عمر والوضوء أيضاً ألم تسمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا جاء أحدكم الى الجمعة
فليغتسل فلو كان الامر للوجوب لما اكتفى عثمان بالوضوء ولما سكنت عرو الصحابة عن الزامه بالغسل
ولو وقع لنقل ثم غسل الجمعة للصلاة عند أبي يوسف وهو الاصح واليوم عند الحسن بن زباد لكن بشرط أن
يتقدم على الصلاة ولذا قال قاضيخان في فتاويه انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالاجماع وسيأتي في باب
الجمعة قريباً (و) كغسل (العیدین) الفطر والاخشي لما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان
يغتسل فيهما وكونه للصلاة قول أبي يوسف كفي الجمعة (و) كغسل (الاحرام) بحج أو عمرة أو بهما لانه صلى
الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وهو يغسل تنظيلاً لتطهير (و) كالتغسل (لوقوف يوم عرفة)
للحاج لا لغيرهم ولا خراجاً عن عرفة ويكون بعد الزوال لا قبله لينال فضل الغسل للوقوف فهذه أربعة
أغسال مستنونة ثم ان هذه الاربعة التي قال المصنف بسنيتهما فقد صح صاحب الهداية وغيره انها مستحبة
لاسنة لان الوجوب اما غير مراد من الامر كما تقدم في قصة عثمان أو انه كان ثم نسخ كما ذكر ابن عباس
فان كان الامر للندب فلا كلام وان كان للوجوب فاذا نسخ الوجوب لا يبقى الندب أيضاً لأنه قد دل
الدليل على الاستحباب وهو قوله عليه السلام ومن اغتسل فهو أفضل وكذا اغتسل العیدین الاصح انه
مستحب قياساً على الجمعة لانه يوم اجتماع مثلهما وكذا غسل يوم عرفة مستحب أيضاً قياساً على الجمعة للاجتماع
وكذا الغسل عند الاحرام مستحب أيضاً وما ذكر فيه من الحديث فواقعة حال لا تستلزم المواظبة واللازم
الاستحباب قاله ابن الهمام ثم شرع المصنف في ذكر الاغسال المندوبة فقال (و) الغسل لوقوف (مزدلفة)
لانه ثاني الجمعين وهو بعد طلوع فجر يوم النحر لانه وقت الوقوف بها وانما ندب فيها لكونه فيها غفرت السماء
والظالم بدعائه صلى الله عليه وسلم في أمته واستجاب الله دعاءه فيها (و) الغسل (لدخول مكة) شرفها الله
تعالى لطواف الزيارة فيؤدي الفرض بأكمل الطهارتين ويقوم بتعظيم حرمة المكان وكذا اعتد دخوله
لاداء نسك (وثلاثة اغسال لايام التشريق) أي لرمي أيامه لكل يوم غسل مستعمل وهي بعد يوم النحر قيل
سميت لان لحوم الاضاحي تشرق فيها أي تقعد في اشرقة وهي الشمس وقيل تشرق يقها تقطعها
وتشربها (و) الغسل (لطواف الوداع على قول) والصحيح انه مندوب (والكافر اذا أسلم) طاهراً
(غير جنب) فانه يندب له الاغتسال لانه صلى الله عليه وسلم أمر قيس بن عاصم وعمامة بذلك حين أسلم ورجل
ذلك على الندب وكذا اذا أسلمت طاهرة من خيض ونفاس هكذا ذكره شمس الائمة السرخسي في شرحه
على المبسوط وفي المحيط له فاذا أجنب ثم أسلم فالصحيح انه يجب عليه الغسل لان الجنابة صفة باقية بعد اسلامه
كمقابلة الحدث بخلاف الحيض ولكن قال قاضيخان الاحوط الوجوب في الفصول كلها (والجنون اذا
أفاق) من جنونه قال في الدر المختار وكذا المغمى عليه كافي غرر الاذكار وهل السكران كذلك لم أره
اه وقال الرافعي زوال العقل بالجنون والانغماء بوجوب الغسل حكاه بعضهم عن أبي هريرة وروى
آخرون وجهين في الجنون والانغماء جميعاً قال ووجه وجوبه ان زوال العقل يقضي الى الانزال غالباً
فأقيم مقامه كاليوم أقيم مقام خروج الخارج والمذهب المشهور انه لا يجب به الغسل ويستحب يقين
الطهارة الى أن يستيقن الانزال والقول بأن الغالب منه الانزال ممنوع (و) يندب الغسل (لمن يغسل
ميتاً) أي عند الفراغ من غسله لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من غسل ميتاً فليغتسل ومن مسه
قلبه وضاً وقد غسلوه على الاستحباب وحله أجد على الوجوب وهو القول القديم للشافعي (فكل ذلك

والاحرام ولوقوف بعرفة
ومزدلفة ولدخول مكة وثلاثة
أغسال أيام التشريق
ولطواف الوداع على قول
والكافر اذا أسلم غير جنب
والجنون اذا أفاق ولم يغسل
ميتاً فكل ذلك

مستحب) وقد بقي عليه من الاغسال المستحبة الغسل أن يبلغ بالسن وهو خمس عشرة سنة على المفتي به عندنا في الجارية والغلام وعند الفراغ من الحمامة وفي ليلة النصف من شعبان تعطيها لها وفي ليلة القدر وللدخول المدينة المشرفة ولصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء وللفرع من أي شيء كان وظلمة حصلت نهارا ومن ريج شديد في أي وقت كان وللتائب من ذنب وللقادم من سفر وللمستحاضة إذا انقطع دمها ولأن يراد قتله ويكفي غسل واحد للعبد والجمعة إذا اجتمعا كما يكفي لقرضي جباع وحيض

*(كيفية التيمم)

لما فرغ من ذكر الطهارة بالماء شرع في بيانها بالتراب إذ من حق الخلف أن يتبع السلف وهو لغا لقصد ومنه لا تيمموا الخبيث منه تنفقون وشرع مسح الوجه واليدين بتراب بنية وهو من خصائص هذه الأمة وقد شرع التيمم في غزوة المريسيع وهي غزوة بنى المصطلق وسبب مشروعيته نزول النبي صلى الله عليه وسلم بأصحابه على غير ماء في تلك الغزوة وحكمه حل ما كان ممتمعا قبله وصفته أنه فرض للصلاة مطلقا ويندب لدخول المسجد محمدنا وأشار المصنف إلى السبب المبيح له وأنه شيء واحد وهو العجز عن استعمال الماء وقد بين المراد منه فقال (من تعذر عليه استعمال الماء) أو تعسر ثم أشار إلى بيان أسباب العجز فقال (لفقده) قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا والبراد بالقد هنا أن يتحقق عدم الماء حواله مثل أن يكون في بعض رمال البوادي فيتيمم وهل يفتقر إلى تقديم الطلب عليه فيه وجهان أحدهما نعم لأن الله تعالى قال فلم تجدوا وانما يقال ذلك إذا فقد (بعد الطلب) وأظهرهما وهو الذي ذكره المصنف في الوجيز أنه لا حاجة إلى الطلب لأن الطلب مع تيقن الفقد عبث وما ذكر من الاستدلال بالآية ممنوع وإذا لم يتيقن عدم الماء حواله بل جاوز وجوده تجوز أقريرا أو بعيدا في حد الغوث وجب تقديم الطلب على التيمم لأن التيمم طهارة ضرورة ولا ضرورة مع إمكان الطهارة بالماء وبشروط أن يكون الطلب بعد دخول الوقت فينبذ تحصل الضرورة وهل يجب أن يطلب بنفسه أو يجوز أن ينوب فيه غيره فيه وجهان أظهرهما أنه يجوز إلا بنية حتى لو بعث النازلون واحدا لطلب الماء أجزأ طلبه عن الكل ولا خلاف أنه لا يسقط بطلبه الطلب عن لم يأمره ولم يأذن له فيه وكيفية الطلب أن يبحث عن رحله أن كان وحده ثم ينظر يمنا وشمالا ويختار ما إذا كان في مستومن الأرض ويخص مواضع الخضرة واجتماع الطيور بمنزلة الاحتياط وإن لم يكن الموضع مستويا واحتاج إلى التردد نظر فإن كان يخاف على نفسه أو ماله فلا يجب ذلك لأن الخوف يبيح له الاعراض عند تيقن الماء فعند التوهم أولى وإن لم يخف فعليه أن يتردد إلى حيث يلحقه غوث الرقاق وهذا الضابط مستفاد من شيخه امام الحرمين حيث قال لا تكفه عن محيم الرفقة فرسخا أو فرسخين وإن كان الطريق آمنة ولا نقول لا يفارق طلب الخيام والوجه القصد أن يتردد ويطلب إلى حيث لو استغاث بالرفقة لا عاونه هذا ويختلف باستواء الأرض واختلافها صعودا وهبوطا قال الرافعي ولا يفي هذا في كلام غيره ولكن الأئمة من بعده تابعون عليه وليس في الطرق ما يخالف ثم قال وعند الامام أبي حنيفة ليس على التيمم طلب إذا غلب على ظنه أن بقية ماء قلت والذي في متون المذهب ويجب طلب الماء غلوة بنفسه أو رسوله وهي ثلاثمائة خطوة إلى مقدار أربع مائة خطوة من جانب ظنه أن ظن قربه برؤية طير أو خضرة أو أخبارا بخبر لأن غلبة الظن دليل يجب العمل به في الشرع مع الأمن به والا فلا يطلبه وفي السراج الوهاج ولو تيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف فلوما والقدر المبيح له بعده ميلا والمراد به هنا ثلث الفرسخ والتقدير بالميل هو المختار لأنه لم يذكر في ظاهر الرواية حدا في حالة العلم به فقدره محمد في رواية جميل وفي أخرى جميلين وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه ميلان أن كان امامه والأفيل والميل هو المختار لأنه يتحقق لزوم الحرج بالذهاب اليه وما شرع التيمم إلا لدفع الحرج والله أعلم وقال الرافعي وإذا تيقن وجود الماء حواله فاما أن يكون على مسافة ينتشر بها النازلون في

مستحب

(كيفية التيمم)
من تعذر عليه استعمال
الماء لفقده بعد الطلب

الاحتطاب والاحتشاش فيجب السعي اليه والوضو عليه قال محمد بن يحيى واعله يقرب من نصف فرسخ واما
 أن يكون بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لفاته فرض الوقت فيتهم ولا يسعى اليه لانه فاته في الحال وهل الاعتبار
 من أول وقت الصلاة أم يعتبر في كل صلاة وقتها والاشبه بكلام الأئمة ان الاعتبار من أول وقت الصلاة
 لو كان نازلا في ذلك المنزل ولا بأس باختلاف المواقيت والمسافات فان الغرض صيانة وظيفة الوقت عن
 الهوات قال النووي في الروضة قلت هذا الذي ذكره الرافعي ونقله عن مقتضى كلام الاحتطاب من اعتبار
 أول الوقت ليس كما قاله بل الظاهر من عباراتهم ان الاعتبار بوقت الطلوع وهو ظاهر نص الشافعي في
 الام وغيره والله أعلم * (تنبيه) * قال الرافعي واذا عرفت ان مع الرفقة ماء فهل يجب استيهابه من صاحبه
 فيه وجهان أحدهما لا لصعوبة السؤال على أهل المرواة والثاني وهو الاظهر نعم لانه ليس في هبة الماء
 كبير منة وقال النووي في الروضة قلت فالأصحاب لا يجب أن يطلب الماء من كل واحد من الرفقة بعينه
 بل ينادى من معه ماء من يجود بالماء ونحوه حتى قال البغوي وغيره لوقات الرفقة لم يطلب من كل بعينه
 والله أعلم قلت وفي البحر نقلا عن الوافي مع رفيقه ماء فظن انه ان سأله أعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده
 انه لا يعطيه نيم وان شك في الاعطاء فتيهم وصلى فسأله فأعطاه بعيد والله أعلم ثم أشار الى السبب الثاني
 من أسباب العجز بقوله (أو لما نعه عن الوصول) والسعي (اليه) أي الى الماء بان خاف على نفسه (من
 سبع) بضم الباء واسكانها لغة وبالاسكان قرئ في قوله تعالى وما كل سبع روى ذلك عن الحسن
 البصري وطلحة بن سليمان وأبي حنيفة ورواه بعضهم عن عبد الله بن كثير أحد السبعة ويقع السبع
 على كل ماله ناب يعدوه ويفترس كالذئب والفهد والنمر وأما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لانه
 لا يعدوبه ولا يفترس وكذلك الضبع قاله الأزهرى (وحابس) كعدو وأسارق أو غاصب بان خاف على
 ماله المخلف في المنزل أو الذي معه من هؤلاء فله التيمم وهذا الماء كالمعدوم قلت وزادوا عندنا فقالوا وكذا
 لو خاف المديون المفلس الحبس أو خاف فاسقا عند الماء وهؤلاء كلهم لا إعادة عليهم ثم قال الرافعي وكذلك
 الخنك لو كان في السفينة ولأما ماء معه وخاف على نفسه لو استقى من البحر والخوف على بعض الأعضاء
 كالخوف على النفس ولو خاف الوحدة والانقطاع عن الرفقة لو سعى اليه فان كان عليه ضرر وخوف في
 الانقطاع لم يلزمه السعي اليه ويتيمم وان لم يكن ضرر فكذلك على أظهر الوجهين ثم أشار الى السبب
 الثالث من أسباب العجز بقوله (أو كان الماء الحاضر) سواء كان مملو كاله أو لغيره لكنه (يحتاج اليه
 لعطشه) فله التيمم دفع الماء لحقه من الضرر ولو تضاها (أو عطش رفيقه) ولو رفيق القافلة أو حيوانا آخر
 محتار فدفعه اليه اما مجانا أو بعوض ويتيمم وللعطشان أن يأخذ منه قهرا ولم يبذل وغير المحترم من الحيوان
 هو الحربي والمرند والخنزير والكلب العقور وسائر الفواسق وما في معناها وهل يقترب الحال بين أن تكون
 هذه الحاجة ناجزة وبين أن تكون متوقعة في المسائل اما في عطش نفسه فلا فرق بل وقوعه ما لا
 لا عوارض ذلك الماء طاهرا كصلوه ما لا أو اما في عطش الرفيق والبهيمة فقد أبدى امام الحرمين ترددا
 فيه وتابعه المصنف في البسيط والظاهر الذي اتفق عليه المعظم أنه يتركه لرفيقه ويتيمم كما يفعل ذلك
 لنفسه اذا فرق بين الروحين في الحرمة * (تنبيه) * قال الشافعي رضي الله عنه اذا مات رجل له ماء
 ورفقاؤه يخافون العطش شربوه وعموه وأدوا ثمنه في ميراثه لانه ليس للنفس بدل وللطهارة بدل وهو
 التيمم واختلفوا في مراد الشافعي بالثمن فقبيل أراد به المثل لان الماء مثلي والمثلثات تضم بالمثل دون
 القيمة وقيل أراد به القيمة وانما أوجها هنا لان المسئلة مفروضة فيما اذا كانوا في مفازة عند الشرب ثم
 رجعوا الى بلدتهم ولا قيمة للماء بما قبلوا أو الماء كان ذلك احباطا لحقوق الورثة فيغرمون قيمته يوم
 الاتلاف في موضعه والله أعلم * (تنبيه) * آخر اذا أوصى بمائه لاولى الناس به أو وكل رجلا بصرف مائه
 الى أولى الناس به فحضر محتاجون الى ذلك الماء كالجنب والحائض والميت ومن على بدنه نجاسة فنقدم

أو بما نعه عن الوصول اليه
 من سبع أو حابس أو كان
 الماء الحاضر يحتاج اليه
 لعطشه أو لعطش رفيقه

منهم اعلم أن الميت ومن على بدنه نجاسة أولى من غيرهما الميت فلعمري أحدهما قال الشافعي رضي الله عنه إن أمره يفوت فليختم بأكل الطهارتين والثاني قال بعض الأصحاب المقصود من غسل الميت تنظيفه وتكميل حاله والتراب لا يفيد ذلك وغرض الحى يحصل بالتيمم وأما من على بدنه نجاسة فلان إزالة النجاسات لا بدل لها وللطهارات بدل وهو التيمم وإذا اجتمع عافيه وجهان أحدهما أن الميت أولى وان اجتمع ميتان فان ماتا على الترتيب فالاول أولى فان ماتا معاً فأفضاهما فان استويا أقرع بينهما وما في الحائض مع الجنب ثلاثة أوجه أحدهما الحائض أولى لان حدثها أغلظ قلت وعامة مشايخ الحنفية فان الميت أولى من الجنب والحائض كذا في الخلاصة والله أعلم ثم أشار الى السبب الرابع من أسباب العجز بقوله (أو كان) الماء (ملكاً لغيره ولم يسع منه إلا بئس من عن المثل) لا يلزمه الشراء ويتيمم وقال بعضهم ان يسع بزيادة يتغلب الناس بمثلها وجب الشراء ولا عبرة بتلك الزيادة وان كان البيع نسبة وزيد بسبب التناجب ما يليق به فهو يسع بمن المثل على أظهر الوجهين وان زاد المبلغ على ثمن مثله نقداً وجب الشراء بالنسبة ولو ملك الثمن وكان حاضر عنده لكنه كان محتاجاً اليه لادين مستغرق في ذمته أو لنفقة ونفقة وبقية أو لحيوان محترم معه أو لساكنات سكرته في ذمته لم يجب عليه الشراء واختلف في ثمن مثل الماء على ثلاثة أوجه أحدها ان ثمن مثله قدر أجرة نقله الى الموضع الذي فيه الشخص والثاني انه يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الاوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه والثالث انه يعتبر في ذلك الموضع في الحالة فان اسلك شئ سوقاً يرتفع ويخفض فيه وثن مثله الشئ ما يليق به في تلك الحالة الاول اختاره المصنف وتبعه كثيرون والثاني منقول عن أبي اسحق واختاره الرواني والثالث هو الاظهر عند اكثر من الأصحاب وقول المصنف أو كان ملكاً لغيره وكذا قوله في الوسيط ان ثمن مثله أجرة نقله فيه يعرف الرغبة في الماء وان كان مملوكاً على الاصح فيه اشارة الى ان الوجه الذي اختاره ليس مبنياً على أن الماء لا ملك كذهب اليه شيخه امام الحرمين وتابعه المسعودي فان القول به وجه ضعيف في المذهب فليكن كذلك ما هو مبنى عليه

أو كان ملكاً لغيره ولم يبعه الا
بأكثر من ثمن المثل أو كان
به جراحة أو مرض وخاف
من استعماله فساد العضو
أو شدّة الضي

* (فصل) * وقال أصحابنا يجب طلب الماء ممن هو معه ان كان في محل لا تنجس به النفوس وان لم يعطه الا بئس مثله لزمه شراؤه به وبزيادة بسببه لانه زيادة غبن فاحش وهو ضعف القيمة وقيل شطرها وقيل مالا يدخل تحت تقويم القومين ان كان الثمن معه فاضلا عن نفقته وأجرة حمله وأما للعاش فيجب على القادر شراؤه باضعاف قيمته احياء لنفسه * (لطيفة) * ذكر صاحب الاشياء في فن الحكايات احتياج الامام أبو حنيفة الى الماء في طريق الحاج فساوم أعرابياً قرية ماء فلم يبعه الا بخمسة دراهم فاشتره بها ثم قال كيف أنت بالسويق فقال أریده فوضعه بين يديه فأكل ما أراد وعطش فطلب الماء فلم يعطه حتى اشترى منه شربة ماء بخمسة دراهم ثم أشار المصنف الى السبب الخامس من أسباب العجز بقوله (أو كان به جراحة) وهي نوع خاص من المرض فيكون ذكر قوله أو مرض الى آخره بعده من باب التعميم بعد التخصيص والجراحة قد تحتاج الى القاء لصوق بها من خرقه أو قطنه فاذا لم يكن على الجراحة لصوق فلا يجب المسح على محل الجرح وهل يجب القاء اللصوق عليه عندما كان فيه وجهان قال الشيخ أبو محمد يجب واستبعد امام الحرمين ذلك وقال انه لا نظير له في الرخص وليس للقياس مجال فيها وقد جعل المصنف الجراحة سبباً مستقلاً من أسباب العجز في كتابه الوجيز ولذا فاصاته عما بعده تعالىه والافساقه دال على انه مع ما بعده سبب واحد ثم أشار الى السبب السادس من أسباب العجز بقوله (أو) كان به (مرض) وخاف من استعماله (أي الماء) (فساد العضو أو شدّة الضي) اعلم أن المرض على ثلاثة أقسام القسم الاول ما يخاف معه من الوضوء فوت الروح أو فوت عضو أو منفعة عضو فيبيع التيمم ولو خاف مرضاً مخوفاً تيمم على المذهب وهو الذي ذكره المزي في المختصر والمسعودي وغيره في الشرع وقد حكى امام الحرمين

في المرض المخوف طريقتين أحدهما الذي ذكر والثاني أن فيه قولين وظاهر المذهب القطع بالجواز هو الذي اقتصر عليه النووي في الروضة الثاني المرض الذي يخاف من استعمال الماء معه شدة الضى وهو المرض المدنف الذي يجعله مضى أوز يادة العلة أو بقاء البرء أو بقاء الشين القبيح أما زيادة العلة وبقاء البرء فقد حكوا فيها ثلاثة طرق أظهرها أن الجواز التيمم للخوف منها قولين أحدهما المانع وأظهرهما الجواز وبه قال مالك وأبو حنيفة فان قلت ما الفرق بين زيادة العلة وبقاء البرء فالجواب أن المراد من زيادة العلة إفراط الألم وكثرة المقدار وإن لم تمتد المدة ومن بقاء البرء امتداد المدة وإن لم يزد القدر وقد يجتمع الأمران وأما شدة الضى فهو نوع من المرض خاص وفيه طريقتان الأولان وأما بقاء الشين على يده فينظران خاف شينا قبيحا على عضو ظاهر كالسواد الكثير في الوجه فطيه ثلاثة طرق أيضا أحدها الجزم بالجواز لانه يشوه الخلقة ويحكي ذلك عن ابن سريج والاصطخري والثاني الجزم بالمانع اذ ليس فيه بطلان عضو ولا منفعته وانما هو فوات جمال وإن خاف شينا يسيرا كالثآليل جردى فلا عبرة به وكذلك لو خاف شينا قبيحا على غير الاعضاء الظاهرة الثالث المرض الذي لا يخاف من استعمال الماء معه محذور في العاقبة فلا ترخص في التيمم إن كان يتألم في الحال لجراحة أو برد أو حر لانه واجد للماء قادر على استعماله من غير ضرر شديد واعلم أن المرض المرخص لا يفترق فيه الحال بين أن يعرفه بنفسه وبين أن يخبره بذلك طبيب حاذق بشرط كونه مسلما بالغاء عدلا وفي وجهه يقبل في ذلك خبر الصبي المراهق والفاسق أيضا ولا فرق بين الحر والعبد والذكر والانثى لأن طريقة الخبر وأخبارهم مقبولة ولا يشترط فيه العدد وحكى أبو عاصم العبادي فيه وجهها وهذا كله فيما إذا منعت العلة استعمال الماء أصلا لعدم القدر جميع موضع الظاهرة وضوا كان أو غسلا وإن تمكنت العلة من بعض الاعضاء دون بعض غسسل الصحيح بقدر الامكان قال النووي في الروضة قلت وإذا لم يوجد طبيب بشرطه قال أبو علي السنجي لا تيمم ولا فرق في هذا السبب بين الحاضر والمسافر والحدث الأصغر والكبير ولا إعادة فيه * (تنبيهه) * قد ذكر المصنف هذه الاسباب الستة من أسباب العجز المبيح للتيمم وقد ذكر في الوجيز سببا سابعا وهو العجز بسبب الجهل كما إذا نسي الماء في رحله واعترضه الرافعي بأن الدبيب المبيح هنا ناسا هو الفقد في ظنه الا انه تبين بعد ذلك انه لم يكن فقد ولا شك ان الاسباب المبيحة يكفى فيها الظن ولا يعتبر اليقين وإذا كان كذلك فليس هذا سببا خارجا عما تقدم واللائق ذكره في أحد موضعين أما آخر سبب الفقد وأما الفصل المعقود في انه هل يقضى من الصلوات المحتلة وقال النووي في الروضة بل له هنا وجه ظاهر فان من جله صورته إذا أضل رحله أو ماعه فهذا من وجهه كالواجد فيتوهم انه لا يجوز له التيمم ومن وجهه عادم فلها ذكره المصنف في الاسباب المبيحة للاقدام على التيمم والله أعلم اه قلت الرافعي لا ينكر أن تلك الصورة من جلة الاسباب المبيحة وانما اعتراضه على المصنف في عدمه سببا مستقلا مع انه داخل فيما تقدم ومما يؤيده انه لم يذكره في هذا الكتاب فكأنه رأى إدراجه في فصل الفقد فتأمل بانصاف ثم ان جعلنا الجراحة داخلة في أنواع المرض كما يقتضيه سياق المصنف هنا فيكون المذكور من الاسباب خمسة أشياء فقط تأمل * (تنبيهه) * آخر ذكر أصحابنا في المرض المبيح هو الذي يخاف منه اشتداد المرض أو بقاء البرء باستعمال الماء كالمحموم وذى الجدري أو تحركه كالبطون ومشتكى العرق المدي وفي البرد الذي يخاف منه بغلبة الظن التلف لبعض أعضائه أو المرض إذا كان خارج العمران ولوالقرى التي يوجد بها الماء المسخن أو ما يسخن به وإذا عدم الماء المسخن أو ما يسخن به في المصر فهى كالبرية وذكرنا في جلة الاسباب المبيحة الاحتياج الى الماء لعجن لانه من الامور الضرورية لا تلج مرقق ومنها فقد آلة الاستقاء لتحقيق العجز فصار وجود البئر كعدمها * (تنبيهه) * آخر الماء الموضوع في الخوابي في القلوات لا يمنع التيمم لانه لم يوضع الا للشرب وعن الامام أبي بكر البخاري يجوز التوضؤ منه قال والموضوع للتوضؤ لا يباح منه

الشرب * (تنبيه) * آخر العاجز عن استعمال الماء بنفسه ولا يجد من يوضئه يتيم اتفاقا وان وجد
معينا لاتفاقا كما في المحيط و يروى عن أبي حنيفة جواز التيمم فيما اذا وجد غير خادم لو استعان به
أعانه لكنه خلاف ظاهر المذهب وأصل الخلاف في أن القدرة بالغير لا تعد قدرة عنده وعند صاحبيه
ثبت القدرة بالغير واختار حسام الدين الشهيد قولهما ومن جملة الاسباب المبكية خوفا فوت صلاة
جنائز ولو جنبوا ولو ولي الميت كما في ظاهر الرواية وصححه السرخسي أو خوفا فوت صلاة عيد ولو بناء
فيهما وفيه خلاف للشافعي رضي الله عنه ثم قال المصنف بعد ذكر الاسباب (فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة) وهذا بناء على أنه لا يتيمم أصلا قبل دخول وقتها وفيه خلاف لأبي حنيفة فلو تيمم
لفريضة قبل دخول وقتها لم يصح للفرض وهل يصح للفصل حكى المتولي فيه وجهين وظاهر المذهب
لا ولا لا يتقدم التيمم للموادة على وقتها لا يتقدم للفائتة على وقتها (ثم يقصد صعيدا طيبا) قلت أشار
المصنف بقوله إلى أن القصد إلى الصعيد ركن من أركان التيمم السبعة ودليله قوله تعالى فتميموا صعيدا
طيبا فامسحوا بآثاره بالتييم والممسح والتميم هو القصد فلو وقف في مهب الريح فسقط عليه التراب فامر
البد عليه نظران وقف غيرنا ثم لم يحصل التراب عليه نوى التيمم لم يصح تيممه وان وقف قاصدا بوقوفه
التييم حتى أصابه التراب فمسح بيده فظاهر نص الشافعي رضي الله عنه وقول أكثر الأصحاب أنه لا يصح
تيممه لأنه لم يقصد التراب وإنما التراب أثناءه وعن أبي حاتم المروزي أنه يصح كماله في موضع تحت
الميزاب أو برز للمطر وذكره صاحب التقریب وبه قال الحلبي والقاضي أبو الطيب وحكا ابن كج
عن نص الشافعي رضي الله عنه وأما الصعيد ففي المصباح هو وجه الأرض ترابا كان أو غيره وقال الزجاج
لأعلم اختلافا بين أهل اللغة في ذلك ويقال الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجوه وعلى وجه التراب
الذي على وجه الأرض وعلى وجه الأرض وعلى الطريق قال الأزهرى ومذهب أكثر العلماء أن
الصعيد في الآية هو التراب الطاهر الذي على وجه الأرض أو خرج من باطنها هو والطاهر اسم للمنبث
والحلال والطاهر وألق المعاني به الطاهر لأنه شرع للتطهير أو هو مراد إذا الطاهرة شرط اجتماعا فلم
يبق غيره مراد الان المشترك لا عموم له ولكن سياق المصنف يشعر بأن المراد من الصعيد هنا وجه الأرض
فانه قال (عليه تراب) فلا يصح التيمم إلا به وبه قال أبو يوسف وأحمد فلا يكفي ضرب اليد على حجر صلد
لا غبار عليه خلافا لأبي حنيفة ومحمد حيث قال يجوز بكل ما هو من جنس الأرض كالتراب والرمل والخجر
الاملس والزرنج والتكحل ولا يشترط أن يكون على الخجر المضروب عليه غبار ولما كان حيث يقول بمثل
قولهما وزاد فجوز بكل متصل بالأرض أيضا كالأشجار والزرع قلت التيمم بالنباتات الأرضية قيد جواز
التييم به الخرشبي في شرح المختصر بثلاثة شروط وجهه شيخنا المرحوم علي بن أحمد بن مكرم الصعيدى
في حاشيته وعبد أبي حنيفة كل شيء يصير رمادا أو يلين بالأحراق لا يجوز به التيمم والاجاز وهو ضابط
صحيح قال الرافعي ثم اسم التراب لا يختص ببعض الألوان والأنواع فيدخل فيه الأصفر والأصفر والأسود
والأحمر والأزرق والخراساني والسخج وهو الذي لا ينبت دون الذي يعملوه ملح فان الملح ليس هو بتراب
والبطحاء وهو التراب الذي في مسيل الماء وكل ذلك يقع عليه اسم التراب وماروى عن الشافعي في بيان
ما لا يتيمم به ولا السبخ ولا البطحاء فليس ذلك اختلاف قول منه باتفاق الأصحاب وإنما أراد ما إذا كانا
صليين لا غبار عليهما فهما إذا كانا الصلد وأغرب أبو عبد الله الحنطلى في كفي جواز التيمم بالذرة
النورة والزرنج قولين وكذا في الأججار المدقونة والقوارير المسحوقة وأما الرمل فقد حكى عن نصه في
القديم والاملاء جواز التيمم به وعن الام المنع والنصان مجملان على حالتين ان كان خشنا لا يرتفع منه
غبار وهو المراد بالمانع فان ارتفع جاز وهو المراد بالجواز ثم المعتبر في أوصاف التراب ما أشار إليه المصنف
بقوله (طاهر خالص) اما كونه طاهرا فلا بد منه فلا يجوز التيمم بالتراب النجس وهو الذي أصابه ما ناع

فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة ثم
يقصد صعيدا طيبا عليه
تراب طاهر خالص

نجس أما إذا اختلط به جامد نجس كجزء الروث فلا تؤثر في أجزائه النجاسة لكن لا يجوز التيمم به أيضا ولو تيمم بتراب المقابر ففي جوازه قول يقابل الأصل والغالب والظاهر وأما كونه خالصا فيخرج عنه المشوب بالزعفران والدقيق ونحوهما فإن كان الخليط كثيرا لم يجوز وإن كان قليلا فوجهان عن أبي إسحق وصاحب التقرير يب أنه لا يضر وزاد المصنف في الوجيز وصفا ثالثا وهو أن يكون مطلقا احترازا عن المستعمل وقد نظره الرافعي وأطال الكلام في حكم التراب المستعمل فراجع به وقول المصنف (لين بحيث يثور) أي يرتفع (منه الغبار) هذا وصف رابع للتراب ولم يذكره في الوجيز (ويضرب عليه كفيه) وصورة الضرب غير معينة بل لو كان التراب ناعما فوضع اليد عليه وعلق الغبار به كفي حاله كونه (ضامنا بين أصابعه) غير مفرق قال الرافعي يمكن أن يراد به أن لا يجوز التفريق ذهبا إلى ما صار إليه القفال ومن وافقه لكنه لم يرد ذلك لأنه روى كلام القفال في الوسيط واستبعده وإنما أراد أنه لا يجب التفريق أي أنه لا يستحب أو أنه يستحب أن لا يفريق والله أعلم وسأني الكلام عليه قريبا (ويمسح بهما جميع وجهه مرة واحدة) مبتدئا بأعلاه (وينوي عنده استباحة الصلاة) وهو الركن الرابع من أركان التيمم السبعة والنية واجبة في التيمم وهي عند أصحابنا شرط لصحة التيمم قالوا إن التراب ملوث بذاته وليس بمطهر بالأصالة وإنما يصير مطهرا بنية قرية مخصوصة فلذا كانت النية فرضا فيه بخلاف الوضوء لأن الماء خلق مطهرا فإذا أصاب المحل طهره وقد يفارق الخلف الأصل وحقيقتها عقد القلب على إيجاد الفعل جريما ووقفها عند ضرب يده على ما تيمم به أو عند مسح أعضاء بتراب أصابها وقيد العندية في كلام المصنف بوذن بنقي جواز القبلية والبعدية ولكن اختلف في كون الضرب ركنا أو شرط فن قال ركن كما هو مذهب المصنف فإذا نوى بعد الضرب لم يعتبر النية بعده ومن جعله شرطا اعتسرها بعده وشرط صحة النية ثلاثة الإسلام والتيمم والعلم بما ينويه ولما كانت النية في التيمم مفتقرة إلى شرط خاص بها بينه المصنف بقوله استباحة الصلاة قال الرافعي وهل يجوز التيمم بنية رفع الحدث فيه وجهان أحدهما نعم لأن قصد رفع الحدث يتضمن قصد الاستباحة ويحكي هذا الوجه عن ابن سريج وجعله ابن خيران قولاً للشافعي رضي الله عنه قلت وهذا ضعيف لأن الحدث لا يتبعض والله أعلم وأصحهما وهو المذكور في الوجيز أنه لا يجوز لأن التراب لا يرفع الحدث وإذا تيمم بنية استباحة الصلاة فله أربعة أحوال أحدها أن يقصد نوعيها النفل والفرض فيصح تيممه لأنه تعرض المقصود التيمم وهل يشترط تعيين الفريضة بصفتها أو يكفيه نية مطلق الفريضة فيه وجهان أحدهما يشترط ويروي ذلك عن أبي إسحق وابن أبي هريرة وبه قال أبو القاسم الضميري واختاره الشيخ أبو علي وأصحهما عند أكثرين أنه لا يشترط وعلى هذا إذا أطلق صلى أية فريضة شاء ولو عين واحدة جاز أن يصلي غيرها الحالة الثانية أن ينوي الفريضة ولا تخطر له الساقطة فإذا استباح الفريضة بهذا التيمم فهل له أن يتنفل به قبل فعل الفريضة فيه قولان أحدهما نعم والثاني لا وبه قال مالك وهل يتنفل بعد الفريضة فيه طريقان أحدهما القطع بأنه يتنفل وهو اختيار القفال فإذا خرج وقت الفريضة فهل يجوز له أن يتنفل بذلك التيمم فيه وجهان أظهرهما نعم وقال امام الحرمين استباحة الفريضة لازمة في التيمم وإن لم يجب التعيين فإذا عين وأخطأ لم يصح الحالة الثالثة أن ينوي النفل ولا يخطر له الفرض فهل يباح له الفرض بهذا التيمم فيه قولان أحدهما لا وعن أبي الحسين بن القطان أنه لا يختلف القول في أنه لا يباح الفرض به وإن قلنا لا يباح الفريضة في النافلة وجهان أحدهما أنه يباح والقائل بعدم الإباحة يقول إن هذا التيمم لا يصح أصلا ولو نوى تيممه حل المصحف أو سجود التلاوة أو الشكر أو نوى الجنب الاعتكاف وقراءة القرآن فهو كالنوي بتيممه صلاة النفل ففي جواز الفريضة به قولان وإذا منعنا في جواز ما نواه وجهان ولو تيمم لصلاة الجنابة فهو كالنوي بتيمم لصلاة النفل على أظهر الوجهين ولو نوى الخائض استباحة الوطء صح تيممه على أصح

لين بحيث يثور منه غبار
ويضرب عليه كفيه
ضامنا بين أصابعه ويمسح
بهما جميع وجهه مرة
واحدة وينوي عند ذلك
استباحة الصلاة

الوجهين الحالة الرابعة أن يقصد نفس الصلاة من غير تعرض للفرض والنفل ففيه وجهان أحدهما أنه كالنوى الفرض والنفل جميعا وهذا هو الذي يفهم من سياق المصنف في هذا الكتاب وصرح به في الوجيز فقال أو استباحة الصلاة مطلقا فيكفيه وهو قياس قول الحلبي فيما حكاه أبو الحسن العبادي وقطع به امام الحرمين لأن الصلاة اسم جنس تتناول الفرض والنفل جميعا فأشبهه كالنوى في نية الثانية كالنوى النفل وحده لأن الفرض يحتاج إلى تخصيصه بالنية وهذا الوجه أظهر ولم يذكر أصحابنا العراقيون غيره وهو المنقول عن القفال فهذا تمام الاحوال الاربعة وهي مذكورة في الوجيز ولونوى فريضة التيمم أو إقامة التيمم المفروض ففيه وجهان أحدهما أنه لا يصح لأن التيمم ليس مقصودا في نفسه بخلاف الوضوء وقال النووي في الروضة قلت ولونوى التيمم وحده لم يصح قطعا ذكره الماوردي ولو تيمم بنية استباحة الصلاة طائفا ان حدثه أصغر فكان أكبر أو عكسه صح قطعا ولتعمد ذلك لم يصح في الأصح ذكره المتولي قلت وفي عبارات أصحابنا وبشرط لصحة نية التيمم للصلاة أحد ثلاثة أشياء أما نية الطهارة من الحدث أو الجنابة ولا يشترط التعيين بينهما في الصحيح أو استباحة الصلاة أو نية عبادة مقصودة لا تصح بدون طهارة فيكون المنوى صلاة أو جزءا للصلاة في حد ذاته كقوله نويت التيمم للصلاة أو لصلاة الجنابة أو سجدة التلاوة أو لقراءة القرآن وهو جنب أو نوته لقراءة القرآن بعد انقطاع حيضها ونفاسها فان كلا منها قرينة مقصودة بذاتها متوقفة على الطهارة فلا يصح به اذا نوى التيمم فقط من غير ملاحظة كونها للصلاة ونحوها أو نواه لقراءة القرآن ولم يكن جنباً فاذا نوى المحدث التيمم للقراءة لا يصح به وكذا الجنب اذا تيمم لمس المحض أو دخول المسجد لا تصح به الصلاة في الصحيح وكذا الوتيمم لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة في الأصح وكذا الوتيمم للاسلام خلافا لابي يوسف في الاخير فإنه قال يصح صلاته بتيممه لانه نوى بدخوله في الاسلام قرينة مقصودة تصح منه في الحال ولم يعتبره أبو حنيفة ومحمد وهو الأصح ولوتيمم لسجدة الشكر لا يصح به خلافا لمحمد واعتبار مجرد نية التيمم يفهم من سياق النوادر ومن رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والله أعلم ثم أشاء المصنف إلى الركن الخامس من أركان التيمم السبعة بقوله (ولا يتكافى اتصال الغبار إلى ماتحت الشعور) أي منابتها اذا يلزمه ذلك (خف) ذلك (أو كنف) علما كان أو نادرا كحجية المرأة وذلك لعسر اتصال الغبار بها وهل يجب مسح ظاهره المسترسل من اللحية الخارج عن حد الوجه فيه قولان كما في الوضوء (و) لكن (يجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار) خلافا لابي حنيفة حيث قال يجوز أن يترك من ظاهر الوجه دون الربع حكاه الصيدلاني الشافعي وعن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة أنه اذا مسح أكثر وجهه أجزاء قلت الرواية المذكورة عن الحسن بن زياد نصها يكفي مسح أكثر الوجه واليدين إقامة له مقام الكل دفعا للخرج وصححت وهى هذه لا يجب تحليل الاصابع وترع الخاتم والسوار قال شمس الأئمة الحلواني ينبغي أن تحفظ هذه الرواية جدا لكثرة البلى فيه كما في فتاوى التاتارخانية وظاهر الرواية المفتى به استيعاب المحلل بالمسح على الصحيح الحاقاله بأصله لعدم جواز مخالفتة مهما أمكن فيسألرمة نزع خاتمة وتحليل أصابعه ومسح ماتحت حاجبيه وهو ما فوق عينيه وجميع ظاهره بشرة الوجه والشعر على الصحيح وما بين العذار والاذن والله أعلم (ويحصل ذلك بالضربة الواحدة) خلافاً لما قال لا يتأتى بها ثم علله بقوله (فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين) في الغالب فاذا فعل ما ذكرنا فقد حصل المسح (ويكفي في الاستيعاب غالب الظن) دفعا للوسوسة وغلبة الظن معتبرة في الاحكام الشرعية (ثم ينزع) الرجل (خاتمة) ان كان ضيقاً أو واسعاً وكذا المرأة تنزع سوارها (ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه) بخلاف الاولى قال الرافعي وهل يفرق أصابعه في الضربتين أمافي الثانية نعم وأما في الاولى فقد روى المزني التفريق أيضا واختلف الاصحاب فغالطه قوم منهم القفال وقالوا لا يفرق في الضربة الاولى لانهم المسح

ولا يتكافى اتصال الغبار إلى ماتحت الشعور خفت أو كنف ويجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار ويحصل ذلك بالضربة الواحدة فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين ويكفي في الاستيعاب غالب الظن ينزع خاتمة ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه

الوجه ولا يمسح الوجه بما بين الاصابع وما لم يمسح الوجه لا يدخل وقت مسح اليدين حتى يقدر الاحتساب به عن اليدين فلا فائدة في التطهر بقى أما في الضربة الثانية فقد دخل وقت مسح اليدين فتفرق حتى يستغنى عن اتصال التراب اليها على الكف وصوبه آخرون فقالوا فائدته زيادة تأثير الضرب في ازالة الغبار لاختلاف موقع الاصابع اذا كانت مفارقة وهذا أصح ثم القائلون بالاول اختلافوا في انه هل يجوز أن يفرق في الضربة الاولى فقال الاكثرون نعم اذ ليس فيه الاحصول تراب غير مستعمل بين أصابعه فان لم يفرق في الضربة الثانية كفاه ذلك التراب لهما وان فرقه حصل فوقه تراب آخر غير مستعمل بين أصابعه فيقع المجموع عن الفرض وقال الاقلون منهم القفال لا يجوز ذلك ولا يصح تبعمه لو فعل لان فرض ما بين الاصابع لا يتأدى بالضربة الاولى لجوب الترتيب وحصول ذلك الغبار يمنع وصول الثاني ولو فعله بالمثل ومن قال بالاول قال الغبار الاول لا يمنع وصول الثاني ولا يمنع الوصول المعتبر ثم اذا فرق في الضربتين وجوزنا ذلك أو فرق في الضربة الثانية وحدها فيستحب تحليل الاصابع بعد مسح اليدين احتياطاً ولو لم يفرق فيهما أو فرق في الاولى وحدها وجب التحليل آخر لان ما وصل اليه قبل مسح الوجه غير معتد به ثم يمسح بعد ذلك احدى الواحيتين بالانحرى وهو واجب أو مستحب فيه قولان واقدار الواجب اتصال التراب الى الوجه واليدين كيفية ما كان ولا يشترط أن يكون المسح باليد بل لو مسح وجهه بخرقه أو خشيبة عليها غبار جاز ولا يشترط الامرار على أصح الوجهين ولان لا يرفع عن العضو المسوح حتى يستوعبه في أصح الوجهين ثم قول المصنف ثم ينزع خاتمه فيه اشعار بأنه لا ينزعه في الاولى وهكذا هو في الوجيز ونصه فيضرب بضربة واحدة لوجهه ولا ينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه على انه لو جد في بعض نسخ الوجيز وينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه فعلى الاول المراد انه لا يجب نزع الخاتم لان المقصود من الضربة الاولى مسح الوجه دون اليدين وغايته مسح بعض الوجه بما على الخاتم وليس المراد انه لا يجوز النزاع فانه لا صائر اليه ولا وجه له بل يستحب النزاع ليكون مسح جميع الوجه باليد اتباعاً للسنن وقال النووي في الروضة قلت وأما الضربة الثانية فيجب نزعها ولا يكفي تحريكه بخلاف الوضوء لان التراب لا يدخل تحتها ذكره صاحب العدة وغيره اهـ ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يتجاوز أطراف الانامل من احدى الجهتين عرض المسجحة من الانحرى ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده اليمنى الى المرفق ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده اليمنى ويمر بها الى الكوع ويمر باطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يطعم اليسرى كذلك اعلم أنه يجب استيعاب المسح لليدين الى المرفقين في التيمم فقد ورد تبعمهم فمسح وجهه وذراعيه والذراع اسم للساعدين الى المرفقين وقال مالك وأحمد يمسح يديه الى كوعيه لما ورد انه صلى الله عليه وسلم قال لعمار يكفيك ضربة للوجه وضربة لليدين ونقل مثل هذا للشافعي في القديم وأنكر الشيخ أبو محمد وطائفة ذلك وسواء ثبت أم لا فالمنهج الاول وقد اختلف في كيفية مسح اليدين الى المرفقين على صوراً لها الى واحدة فمنها ما في سياق المصنف ومنها ما في الام للشافعي رضي الله عنه قال يضع ظهر أصابع يده اليمنى على باطن أصابع اليسرى ويمر على ظهر أصابع اليمنى فاذا بلغ الكوع أدار ابهامه على ذراعيه وقبض باهامه وأصابعه على باطن ذراعيه ثم يمر الى المرفق فان بقي شيء في ذراعيه لم يمر للتراب عليه أدار ابهامه عليه حتى يصل التراب الى جميعه قال المنزج في تجريد الزوائد وهذه أحوط للتراب وعليها اقتصر القاضي الطبري وقال الرافعي في شرح الوجيز ومسح اليدين بأن يضع أصابع يده اليسرى على ابهامه على ظهر أصابع يده اليمنى سوى الابهام بحيث لا يخرج أنامل اليمنى على مسجحة اليسرى ويمر بها على ظهر كفه اليمنى فاذا بلغت الكوع ضم أطراف أصابعه الى حرف الذراع ويمر بها الى المرفق ثم يدبر بطن كفه الى بطن الذراع فيمرها عليه وابهامه منصوبة فاذا بلغ الكوع مسح بطنها بظهر ابهامه اليمنى ثم يضع أصابع اليمنى على اليسرى فيمسحها كذلك قال وهذه

ثم يلصق ظهور أصابع يده
اليمنى ببطون أصابع يده
اليسرى بحيث لا يتجاوز
أطراف الانامل من احدى
الجهتين عرض المسجحة من
الانحرى ثم يمر يده اليسرى
من حيث وضعها على ظاهر
ساعده اليمنى الى المرفق ثم
يقبض بطن كفه اليسرى
على باطن ساعده اليمنى
ويمر بها الى الكوع ويمر
باطن ابهامه اليسرى على
ظاهر ابهامه اليمنى ثم يطعم
باليسرى كذلك

الكيفية محبوبة على المشهور وقد زعم بعضهم انها منقولة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال الصيدلاني انها غير واجبة ولا سنة وهي قضية كلام أكثر الشارحين للمختصر وقالوا انما ذكر الشافعي هذه الكيفية راداعلى مالك حيث قال بالضربة الواحدة لا يتأتى المسح الى المرفقين وهذا يشعر بانهم اغبر محبوبة ولا مقصودة في نفسها (ثم يمسح) بعد ذلك (كفيه) أى احدى راحتيه على الاخرى وهل هو واجب أو مستحب فيه خلاف مبنى على أن الكفين هل يتأدى بضمهم ما على التراب أم لا وفيه وجهان منهم من قال لانه لو تأدى فرضهما حينئذ لم يصلح الغبار الحاصل عليه الموضع آخر لانه يصير بالانفصال عنه مستعملا ومنهم من قال وهو الاصح نعم لانه وصل الطهور الى محل الطهارة بعد النية ودخول وقت طهارة ذلك المحل فعلى هذا المسح آخر مستحب وعلى الاول هو واجب (ويخلل بين أصابعه) بعد مسح اليدين على الهيئة المذكورة احتياطا وذلك اذا فرق في الضربة الثانية واذا فرق في الاولى وحدها وجب التخليل آخر كما تقدم قريبا (وغرض هذا التكليف يحصل بالاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة) كما هو مذهب الشافعي وأبي حنيفة (فان عمر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة) قال الرافعي قد تكرر لفظ الضربتين في الاخبار فخرى طائفة من الاصحاب على الظاهر وقالوا لا يجوز أن لا ينقص منها ويجوز أن يزيد فانه قد لا يتأتى الاستيعاب بالضربتين وقال آخرون الواجب اىصال التراب الى الوجه واليدين سواء كان بضربة أو أكثر وهذا أصح نعم يستحب أن لا يزيد ولا ينقص وحكى القاضي ابن كنج عن بعض أصحابنا انه يستحب أن يضرب بضربة للوجه وأخرى لليد اليمنى وأخرى لليسرى والمشهور الاول وقال النووي في الروضة قلت الاصح وجوب الضربتين نص عليه وقطعه بالعراقيون في جماعة من الحراسانيين والله أعلم اهـ وقول المصنف الى المرفقين نص على قول الشافعي في الجديد وقال أبو اسحق وهذا هو المذهب وقال أبو حامد الاسفراييني هذا هو المنصوص عليه قديما وحديثا كذهب أبي حنيفة وقال مالك في احدى روابتيه وأحد قدره بضربة للوجه ولا كفيه يكون بطون أصابعه لوجهه و بطون راحته لكفيه قال يحيى بن محمد هذا أنسب لحال المسافر لضيق أثوابه التي يجرد المشقة في اخراج ذراعيه من كفيه غالبا وقال الاوزاعي والاعمش الى الرسغن وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وروى عن ابن عباس وقال الزبير الى الأبطال وحديث عمار ودينار ذلك كله رواه الطحاوى وغيره (فأصلى به الفرض فله أن يتنفل به كيف يشاء) اتفاقا (فان جمع بين فرضين فينبغي أن يعيد التيمم للثانية وهكذا يفرد كل فرضة بتيمم والله أعلم) قال الرافعي لا يؤدى بالتيمم الواحد مما يتوقف على الطهارة الا فرضة واحدة خلافا لابي حنيفة حيث قال يؤدى به ماشاء وكذلك قال أحد في احدى روابتيه ولا فرق في المكتوبة بين الغائنة والمؤداة وأعرب أبو عبد الله الحنطاطى فحكى وجهانه يجوز الجمع بين الطوائف وبين الغائنة والمؤداة ويجوز أن يجمع التيمم بين الفريضة ونوافل لان النوافل مما لا يمكن المنع عنها في تجديد التيمم لكل واحدة منها خرج عظيم قلت وقال أصحابنا مع قولهم بانه يؤدى بالتيمم الواحد ماشاء من الفرائض ان الاولى اعادته لكل فرض خروجا من الخلاف فيه والله أعلم * (تنبيه) ذكر المصنف في الوجيز للتيمم سبعة أركان الاول التراب الثانى القصد الى الصعيد الثالث نقل التراب الممسوح به الى العضو الرابع نية استباحة الصلاة والخامس استيعاب الوجه بالمسح السادس مسح اليدين الى المرفقين السابع الترتيب وقال جماعة من الاصحاب أركان التيمم وفروضه خمسة وحذفوا الركن الاول والثانى وهو أولى أما الركن الاول فلانه ماساها الا للكلام على التراب المتيمم به ولو حسن عد التراب ركنافى التيمم لحسن عد الماء ركنافى الوضوء والغسل وأما الركن الثانى فلان القصد داخل فى النقل وحذف بعضهم النقل أيضا واقتصر على أربعة والا كثرون عدوه ركنافى وزاد بعضهم فى الأركان طلب التراب وليس ذلك من نفس التيمم فان المرير بضمير التيمم كالسافر والطالب مخصوص بالسافر ولا يختص به بعض المتيممين لا يكون من نفس مطلق التيمم قلت وعند أصحابنا

ثم يمسح كفيه ويخلل بين أصابعه وغرض هذا التكليف تحصيل الاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة فان عمر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة واذا صلى به الفرض فله أن يتنفل كيف شاء فان جمع بين فرضتين فينبغي أن يعيد التيمم للثانية وهكذا يفرد كل فرضة بتيمم والله أعلم

* (القسم الثالث في

النظافة والتنظيف عن الفضلات الطاهرة وهي نوعان أوساخ وأجزاء) * (النوع الأول الأوساخ والرطوبات المترسكة وهي ثمانية) * الأول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن والقمل والتنظيف عنه مستحب بالغسل والترجيل والتدهين إزاله للشعث عنه وكان صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر ويرجله غباراً يرميه ويقول عليه السلام ادهنوا غباراً قال عليه الصلاة والسلام من كان له شعرة فليكرمها أي ليصنعها عن الأوساخ ودخل عليه رجل نثر الراس أشعث اللحية فقال أما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال يدخل أحدكم كأنه شيطان * الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الأذن والمسح بزيت ما يظهر منه وما يجتمع في قعر الصمغ فينبغي أن ينظف برفق عند الخروج من الحمام فإن كثرة ذلك ربما تضر بالسمع * الثالث ما يجتمع في داخل الأنف من الرطوبات المتعقدة الملتصقة بجوانبه ويزيلها بالاستنشاق والاستنثار

وهكذا بالنسخ بأعقاب السادس الثامن واستقاط السابع تأمل اه مصححه

شروط صحة التيمم ثمانية الأولى النية والثاني العذر المانع للتيمم والثالث أن يكون باطراً من جنس الأرض والرابع استيعاب المحل بالمسح والخامس أن مسح بجميع اليد أو بكثيرها والسادس أن يكون بضربتين والثامن زوال ما يمنع المسح على البشرة كشحم وشحم واختلاف في الموالاة والترتيب فقال أبو حنيفة هما ستان وقال مالك تجب الموالاة دون الترتيب وقال الشافعي يجب الترتيب فولا واحدا كما سبق وعنه في الموالاة قولان جديد هما أنهما ليست واجبة وكلهما مسنونة وقال أحمد يجب الترتيب رواية واحدة وعنه في الموالاة روايتان أحدهما هي واجبة والاخرى مسنونة

* (القسم الثالث من النظافة)

لما فرغ من بيان طهارة الخبث وطهارة الحدث شرع في بيان طهارة الفضلات فقال هو (التنظيف عن الفضلات الطاهرة وهي) أي الفضلات (نوعان أوساخ) تطراً من خارج (وأجزاء) من نفس البدن (النوع الأول الأوساخ) جمع وسخ وهو ما يتعلق بالشوب والبز من قلة التعهد (و) يلحق بها (الرطوبات المترسكة) وهي الندوات التي ترشح من الجسد فتارة تلتصق به وتارة تتعقد فيكون لها جرم (وهي ثمانية الأول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن) محرمة الوسخ وظاهر سياق أهل اللغة أنهم مترادفان وقيل الدرن خاص بما تولد من البدن بخلاف الوسخ فإنه أعم من ذلك (والقمل) يقع فسهكون معروف ويتولد من الأعزاق إذا لم تعهد بالغسل (فالتنظيف عنه مستحب بالغسل) بالماء وحده أو مع نحو صابون ونحوه ونحوهما (والترجيل) وهو التمشيط (والتدهين) أي استعمال الدهن (إزالة للشعث) وهو انتشار الشعر وتغيره لقلته تعهده بالدهن والتسريح (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر) بتشديد الدال (ويرجله) أي يسرحه (غباراً) أي يفرله وقتنا ويركه وقتنا وأصل الغبار ودال بال الماء لوما وتركه لوما ثم استعمل في المعنى المذكور (ويأمر به ويقول ادهنوا غباراً) وأخرج الترمذي في الشمائل بأسناد ضعيف من حديث أنس كان يكثر دهن رأسه وتسريح لحيته وفيه أيضاً بأسناد حسن من حديث صحابي لم يسم رفعه كان يترجل غباراً وأما قوله ادهنوا غباراً فقال ابن الصلاح لم أجده أصله قال النووي غير معروف وعند أبي داود والترمذي والنسائي من حديث عبد الله بن مغفل النهسي عن الترجل الاغباراً بأسناد صحيح قاله العراقي قال ابن حجر في شرح الشمائل وانما هي عن الترجل الاغباراً ادمانه يشعر بمنزلة الامعاء في الزينة والترفع وذلك انما يليق بالنساء لانه ينافي شهامة الرجال (وقال صلى الله عليه وسلم من كانت له شعرة فليكرمها أي ليصنعها) أي ليحفظها (عن الأوساخ) وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة بلفظ من كان له شعرة فليكرمها وليس اسناده بالقوى (ودخل عليه) صلى الله عليه وسلم (رجل نثر الراس) منتشر شعره (أشعث اللحية) أي مثلبدها (فقال صلى الله عليه وسلم أما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال صلى الله عليه وسلم يدخل أحدكم كأنه شيطان) قال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث جابر بأسناد جيد اه جعله شيطاناً في كمال بشاعته وشناعة هيئته ومن عادة العرب كل شيء رأوه مستشعراً شبهوه بالشيطان (الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الأذن) أي ما يلتوي منها (والمسح) بالماء في الوضوء (يزيل ما يظهر منه) وقد تقدم في الوضوء (و) أما (ما يجتمع في قعر) أي داخل (الصمغ) وهو ثقب الأذن (فينبغي أن ينظف برفق) وتؤدة وسكون (عند الخروج من الحمام) لانه يلين اذ ذلك فيسهل خروجه وذلك بطرف الخلال (فإن كثرة ذلك) الوسخ في ذلك الموضع (ربما يضر بالسمع) أي يحجب به ولذا أمرنا بتنظيفه (الثالث ما يجتمع داخل الأنف) في جوانبها (من الرطوبات المتعقدة) النازلة من الدماغ (الملتصقة بجوانبها) كالقشور الرقيقة خصوصاً من تعود بسقوط شيء من المنشوقات فانها تبقى غالباً في الأنف بقايا ما ينزل من الرطوبات البلغمية من حرارة التنشق فيلتصق ويجمد (ويزيلها الاستنشاق) وهو جذب الماء إلى الأنف بقوة النفس (والاستنثار) وهو نثر الماء المذكور

من الانف بقوة النفس وان احتاج الامر الى ادخال اصبع لتنقية ما فيها فلا بأس (الرابع ما يجتمع على الاسنان وأطراف اللسان) من يمين وشمال (من القلع) وهو محرك الصفرة والخضرة (ويزيله السواك) أى فعله طولا وعرضا على الاسنان وعلى اللسان (و) كذلك (المضمضة) فانها بعد السواك لا تبقى شيئا من التغيرات (وقد ذكرناهما) في الوضوء (الخامس ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد) بدهن أو تسريح فيتلبد بعضها على بعض (ويستحب إزالة ذلك بالغسل) بالماء (والتسريح بالمشط) فان كان ذلك بعد الوضوء فحسن (وفي الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى في سفر ولا حضر) قال العراقي أخرج ابن طاهر في كتاب صنعة التصوف من حديث أبي سعيد كان لا يفارق مصلاه سواكه ومشطه. ورواه الطبراني في الاوسط من حديث عائشة واسنادهما ضعيف وسبأني في آداب السفر مطولا اهـ فت قال الحافظ ابن حجر حديث عائشة عند الخطيب في الكفاية من الوجه الذي أحربه الطبراني وفيه المشط والمدرى وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله والمدرى والمرأة قلت وعند العقيلي من حديث عائشة كان لا يفارقه في الحضر ولا في السفر خمس المرأة والمكحلة والمشط والمدرى وفي اسناده يعقوب بن الوليد الازدى قال في الميزان كذبه أبو حاتم ويحيى وحرق أحمد حديثه وقال كان يضع الحديث ورواه الخرائطي من حديث أم سعد الانصارية وسنده ضعيف أيضا وأعله ابن الجوزي من جميع طرقه قال المصنف (وهي سنة العرب) أى هذه الاشياء مما يحافظون على ملازمتهما سفر وأحضر أو كان النبي يفعل ذلك والمدرى كمنه القرن الذي يحل به الرأس يقال أدري رأسه اذا حك به ويعنى بقوله المشهور رأى المستفيض على أسنة الناس لا المعنى الاصطلاحي (وفي خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته في اليوم مرتين) وفي بعض النسخ في كل يوم مرتين لم يرد الحديث بهذا اللفظ ومعناه في حديث أنس المتقدم بذكره عند الترمذي في الشمائل كان يكثر تسريح لحيته وللخطيب في الجامع من حديث الحكم مرسل كان يسرح لحيته بالمشط ولما كان ظاهره يضاد ما سبق كان يترجل جبا جعله غريبا ولم يرد منه المعنى الاصطلاحي بدليل قوله فيما بعد وفي حديث أغرب منه (وكان صلى الله عليه وسلم كثر اللحية) أخرجه الترمذي في الشمائل من حديث هناد بن أبي هالة وأبو نعيم في الدلائل من حديث علي وأصله عند الترمذي ومعنى كثر اللحية أى عظيمها واجتمعها أو كثيرها في غير طول ولا رقيقة (وكذلك كان أبو بكر) رضى الله عنه كذا كثر في لحيته الشريفة (وكان عثمان) رضى الله عنه (طويل اللحية رقيقها) والطول والرقيقة يباين الكثوثة وكان أهل مصر يشبهونها بلحية نعل رجل من اليهود كان بمصر يعيرون عليه بذلك (وكان علي) رضى الله عنه (عريض اللحية) عظيمها (قدملات مابين منكبيه) لكثرة شعرها ومع ذلك كان رضى الله عنه قصير القامة (وفي حديث أغرب منه) أى أكثر غرابة مما ذكر (قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم) من الاعراب (باب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى ينظرون خروجه فخرج اليهم (فرايتهم يطالع) أى بوجهه الشريف (في الحب) بالضم وهو وعاء كالحابية فيها ماء (يسوى من رأسه ولحيته) أى يصلح شعرهما بالتسوية قالت عائشة (فقلت أو تفعل ذلك يا رسول الله) كأنها تستفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم متعجبة من فعله وما كانت قبل ذلك رآته يفعل مثل ذلك (فقال نعم ان الله يحب من عبده أن يتجمل لآخوانه) أى يزينهم اثر رجال الله (اذا خرج اليهم) قال العراقي أخرجه ابن عدى في الكامل وقال حديث منكر اهـ وكأنه صلى الله عليه وسلم كان مستجلا في الخروج اليهم ولذا لم يلتفت الى المرأة ينظر فيها وجهه الشريف ونظر في الحب لصفاء مائه بل هو يرى أحسن من المرأة ويحكى الوجه كما هو بلونه ولذا اتخذ الملوكة يدينهم في الرؤية فيه بدلا عن المرأة (والجاهل) بمعارف العلوم والاسرار الخفية (ربما يظن) بحسنه (ان ذلك الطعل) منه صلى الله عليه وسلم (من حيث التزين) أى اظهار الزينة للناس (أى ليروهم زيننا) قياسا على أخلاق غيره (صلى الله

الرابع ما يجتمع على الاسنان وطرف اللسان من القلع فيزيله السواك والمضمضة وقد ذكرناهما الخامس ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد ويستحب إزالة ذلك بالغسل والتسريح بالمشط وفي الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى والمرأة في سفر ولا حضر وهي سنة العرب وفي خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح لحيته في اليوم مرتين وكان صلى الله عليه وسلم كثر اللحية وكذلك كان أبو بكر وكان عثمان طويل اللحية رقيقها وكان علي عريض اللحية قدملات مابين منكبيه وفي حديث أغرب منه قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم باب رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج اليهم فرايتهم يطالع في الحب يسوى من رأسه ولحيته فقلت أو تفعل ذلك يا رسول الله فقال نعم ان الله يحب من عبده ان يتجمل لآخوانه اذا خرج اليهم والجاهل ربما يظن ان ذلك من حب التزين للناس قياسا على أخلاق غيره

عليه وسلم لعدم تمييزه (وتشبيها للملائكة) العلويين (بالحدادين) المستقلين (وهيات) فما بعد ظنه
(فقد كان صلى الله عليه وسلم مأمورا بالدعوة) أي بدعاء الخلق إلى الله تعالى وحيث ثبتت نبوته ثبتت
دعوته وأخرج أبو يعلى وابن عدى من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعه بعثت داعيا ومبلغا
الحديث واسناده ضعيف (وكان من) جملة (وظائفه أن يسعى في تعظيم أمر نفسه في قلوبهم) أي أولئك
المدعوين (كيلا تزدريه) أي تحقره (نفوسهم) وتشتم منه (و) ان (يحسن صورته) الظاهرة (في
أعينهم) فيروى على أعلى مراتب الجلال (كيلا تستصغره) أي تستذله (أعينهم) عند وقوع الرؤية عليه
(فيغترهم ذلك ويتعلق المنافقون بذلك في تنفيرهم) اتباعا لهم لعدم تمكن نور الايمان في قلوبهم - ثم قال
القاضي عياض في الشفاء الانبياء منزّهون عن النقص في الخلق والخلق سالون من المعاييب ولا يلتفت الى
ما قاله من لا تحقيق عنده في هذا الباب من أصحاب التاريخ في صفات بعضهم وإضافة بعض العاهات اليهم
فإنه تعالى قد ترفعهم عن ذلك ورفعهم عن كل ما هو عيب ونقص مما يغضب العيون وينفر القلوب اه وكذا
ذكر النووي والقرطبي في شرح الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رفعه كانت بنوا اسرائيل يغتسلون
عراة ينظر بعضهم إلى سوءة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده الحديث قال العراقي في شرح
التقريب وقد يقال دل الحديث على سلامته عليه السلام مما نسبوه اليه وأما كونه يجب تنزيهه وتنزيه
غيره من الانبياء من هذا العيب وغيره فهو مقرر من خارج وفي أخذه من هذا الحديث نظر وذكر
القرطبي هذا الكلام وقيدته بقوله في أول خلقهم ثم قال ولا يعترض عليه بما يعقبه بابتلاء أيوب
فإن ذلك كان طارئا عليهم بحجة لهم ولا يقديهم من ابتلى ببلاءه في حالهم وصبرهم وفي أن ذلك لم يقطعهم
عن عبادة الله تعالى ثم إن الله تعالى أظهر كرامتهم ومعجزاتهم بأن أعاد يعقوب بصيرا عند وصول قبض يوسف
له وأزال عن أيوب جذامه وبلاءه عند اغتساله من العين التي أتبع الله له عند ركضه الأرض برجله
فكان ذلك زيادة في معجزاتهم وتمكينهم في كمالهم وميزاتهم ثم قال المصنف (وهذا القصد واجب على
كل عالم) من علماء الآخرة (تصدي لدعوة الخلق إلى الله عز وجل) أي قام بدعوهم إلى الله بارشاده
وتسليمه وتمجيده لنفوسهم وقطعها عن شهواتها الخسيسة وانما قيدت العالم بكونه من علماء الآخرة
لأن علماء الدنيا الذين بصدد تحصيل الحطام يعلون الناس العلوم الظاهرة ليسوا في مقام الدعوة والارشاد
فإن نفوسهم قد جبات على الشهوات المذمومة ورسخت فيهم أوصاف الكبر والحقد والغل فهم ومن
يتبعهم في الظاهر على شفا حرف (وهو أن يراعى من ظاهره ما لا يوجب نفرة الناس عنه) فمن ذلك الاقتصاد
في الملابس والمطاعم وسائر الافعال ويدخل في هذا أن لا يقضى بنفسه حوائج السوق من خبز عجين
وشراء لحم وغيره مما ينسب الانسان في مثله إلى ذنابة وقلة مروءة مع أن هذا وأمثاله كان من سيرة
السلف الصالحين ولكن الآن مما يوجب نفرة الناس عنه وينسب إلى جمل وذنابة فينبغي تركه ليسلم من
أسنة الناس وهذا ظاهر في زماننا ولا ينبغي أن لا ينجبر (والاعتماد في مثل هذه الامور على النية) فإن لكل
امرئ ما نوى (فإنها أعمال في أنفسها تسبب الاوصاف من المقصود فالترين) للناس (على هذا قصد)
الحسن (محبوب) شرعا (وترك الشعث في اللحية) بعدم تسريحها (اطهار الزهد) والتعشف (وقلة
المبالاة بالنفس) بعدم مراعاة أخوالها (محدور) فإنه انما ترك ذلك لاجل أن يقال انه على قدم السلف
الصالح ويرى من نفسه ذلك (و) اما (تركه شغلا بما هو أهم منه) من التوجه لطلبه ببر الباطن فإنه
(محبوب) ومن ذلك قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيك قال اني اذا التارخ أشار بذلك إلى أنه مشغول فيما
هو أهم وقال بشرى لودخل على داخل ففجعت لاجله لظننت اني مشرك وحاصل القول ان هؤلاء السادة
كانوا مشغولين بتهذيب البواطن عن الرذائل متطعين إلى ما يقرهم إلى الله تعالى ولم يكونوا مأمورين
بدعوة الخلق إلى الله تعالى ولذا كانوا يخافون في تزيين الظواهر من الوقوع في الشرك الخفي والرياء وأما

وتشبيها للملائكة
بالحدادين وهيات فقد
كان صلى الله عليه وسلم
مأمورا بالدعوة وكان من
وظائفه أن يسعى في تعظيم
أمر نفسه في قلوبهم كيلا
تزدريه نفوسهم ويحسن
صورته في أعينهم كيلا
تستصغره أعينهم فينفرهم
ذلك ويتعلق المنافقون
بذلك في تنفيرهم وهذا القصد
واجب على كل عالم تصدى
لدعوة الخلق إلى الله عز
وجل وهو أن يراعى من
ظاهره ما لا يوجب نفرة
الناس عنه والاعتماد في
مثل هذه الامور على النية
فإنها أعمال في أنفسها
تكتسب الاوصاف من
المقصود فالترين على هذا
القصد محبوب وترك الشعث
في اللحية اطهارا للزهد
وقلة المبالاة بالنفس محدور
وتركه شغلا بما هو أهم
منه محبوب

المقام المحمدي فقطضاه ما ذكره المصنف له وجه الى الحق ووجه الى الخلق فبالوجه الذي الى الخلق يلزمه مراعاة ما يناسب مقام أهل الظاهر بأن يكون مكملًا لحسن الاوصاف والشعائل لثلاث فترعه القلوب وتنبوعه العيون وبالوجه الذي الى الحق فانه لا يسعه فيه من مراعاة أحوال الظاهر لاشتغاله بما هو أهم وهذا هو الحق والله أعلم (وهذه) وأمثالها (أحوال باطنية بين العبد وبين الله عز وجل) لا يطالع عليها أحد سواه (والناقد بصير) لا يشذ عن علمه شيء (والنابلس) والنفاق (غير راجح عليه بحال) من الاحوال (وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتًا الى الخلق) وانظار الهم (وهو يلبس على نفسه) بالتسويلات (وعلى غيره) بالارهاصات (ويزعم ان قصده الخير) وانه يتشبه بذلك بالسلف وباطنه مع ذلك مغمور بداء الجهل والشيطان مستول على قلبه (فتري جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة) ويطيلون أكلها واذنولها ويكبرون العمامم ويكبرون على المراكب الفارهة وفي منازلهم الحشم والغلمان (ويزعمون ان قصدهم) بذلك (ارغام المبتدعة) ادحاض حجة (المجادلين) من مخالفي مذهبهم لئلا يحتقروهم (والتقرب الى الله تعالى به) باعتبار انه تعظيم للعلم (و) (عمرى) (هذا) من جملة تسويلات الشيطان عليهم حيث استولى عليهم بالسكية فأخرجهم عن دائرة المعرفة الى مهاوى الجهل وأراهم القبيح حسنا وهو امر مستور عن العيون محجوب عن الاحساس لا (ينكشف) الا (يوم تبلى السرائر) وتختن الضمائر (ويوم يبعث في القبور) أي يدحرج ما فيها من الاموات (ويحصل ما في الصدور) من النيات (فعند ذلك تميز السبيكة الخالصة من البهرج) المغشوش (فنعوذ بالله من الخزي) والفضيحة (يوم العرض الاكبر) على الله عز وجل (السادس وسخ البراجم) أي الوسخ الكائن بها (وهي) أي البراجم (معاطف ظهور الانامل) وفي المصباح هي رؤس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض الشخص كفها نشرت وارتفعت الواحدة برجة مثال بنسدة وقال العراقي هي عقد الاصابع التي بظاهر الكف (كانت العرب لا تكثر غسل ذلك) أي لا تعني بها (لتر كهها غسل اليد عقيب الطعام) لانهم كانوا يمسحون أياديهم بعد الطعام بالخصباء وبأثوابهم كما تقدم (فيجتمع في تلك الغضون) أي الالتئام لاجل (وسخ) ما يجمد عليها (فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم) وتعاهد بها بالاعراوه الحكيم الترمذي في النوادر من حديث عبد الله بن بسر بن قراجر عن أبيه عن عدي في حديث لانس وأن يتعاهد البراجم اذا قوضا ولمسلم من حديث عائشة عشر من الفطرة وفيه وغسل البراجم قال العراقي في شرح التقریب وفيه استحباب غسل البراجم قال النووي وهي سنة مستقلة ليست مختصة بالوضوء قلت وهو الذي يقتضيه ظاهر سياق المصنف ولكن قال العراقي الظاهر تنظيفها في الوضوء ويدله حديث أنس المتقدم عند ابن عدي وأن يتعاهد البراجم اذا قوضا فان الوسخ اليها سريع واسناده ضعيف والذي رواه الحكيم من رواية عمر بن بلال قال سمعت عبد الله بن بسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصوا أطفاؤكم وادفوا قلاماتكم ونقوا براجمكم وعمر بن بلال ليس بعمرى (السابع تنظيف الرواجب) وهي جمع راجبة وقال كراع واحدها رجة بالزيم وأنكره الأزهري فقال ولا أدري كيف ذلك فان فعله لا تكسر على فواعل قال في الكفاية هي بطون السلاميات وظهورها وفي القاموس هي مفاصل أصول الاصابع أو بواطن مفاصلها أو قصب الاصابع أو مفاصلها أو ظهور السلاميات وما بين البراجم من السلاميات أو المفاصل التي تلي الانامل وقال ابن عدي وما يستحب تعاهده أيضا ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وتسمى الرواجب قاله أبو موسى المدني في ذيل الغريبين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به العرب) جاعل ذلك في حديث ابن عباس أخرجه أحمد وسيأتي لفظه للمصنف قريبا وفيه ولا تنقون رواجبكم وتفسير المصنف اياها مخالف لما نقله أئمة اللغة حيث قال (وهي رؤس الانامل) وتقدم عن صاحب الكفاية هي بطون السلاميات وعن أبي موسى المدني هي ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وكذا قوله (وما تحت الاظفار من الوسخ) فان فهمه

وهذه أحوال باطنية بين العبد وبين الله عز وجل والناقد بصير والتلبس غير راجح عليه بحال وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور التفاتًا الى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره ويزعم ان قصده الخير فتري جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة ويزعمون ان قصدهم ارغام المبتدعة والتقرب الى الله تعالى به وهذا أمر ينكشف يوم تبلى السرائر ويوم يبعث ما في القبور ويحصل ما في الصدور فعند ذلك تميز السبيكة الخالصة من النهر جنة فنعوذ بالله من الخزي يوم العرض الاكبر السادس وسخ البراجم وهي معاطف ظهور الانامل كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لتر كهها غسل اليد عقيب الطعام فيجتمع في تلك الغضون وسخ فأمروهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم السابع تنظيف الرواجب أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بتنظيفها وهي رؤس الانامل وما تحت الاظفار من الوسخ

بعيد عن معنى الواجب وقد بنى عليه المصنف وعلاه بقوله (لأنها) أي طائفة العرب (كانت لا يحضرها
المقراض في كل وقت) فيقصون بها أظفارهم (فتجتمع فيها أوساخ) وكان المناسب ذكر هذا المعنى
عند قص الاظفار فان غسل عقد الاصابع من الباطن والظاهر شيء وتنقية الوسخ من تحت الاظفار شيء
آخر فتمل يظهر لك (فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الاظفار وتنظف الاظفار وحلق العانة أربعين
يوماً) هو عند مسلم من حديث أنس وقت لنا في قص الشارب وتقليم الاظفار وتنظف الاظفار وحلق العانة
أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه بلقط وقت على البناء للمفعول وحكمه الرفع
على الصحيح عند أهل الحديث والاصول وقال أبو داود والنسائي والترمذي في هذا الحديث وقت لنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم فصريح بالفاعل وقد تسكلم العقيلي وابن عبد البر في حديث أنس هذا فقال العقيلي في
الضعفاء في ترجمة جعفر بن سليمان الضبي في حديثه هذا انظر وقال ابن عبد البر لم يروه الا جعفر بن
سليمان وليس بحجة لسوء حفظه وكثرة غلطه قال العراقي في شرح التقريب قد تابعه عليه صدقة بن
موسى الدقيقي فرواه عن أبي عمران الجوني عن أنس أخرجه كذلك أبو داود والترمذي ولكن صدقة ضعيف
ورواه أيضاً عبد الله بن عمران عن أبي عمران كما سيأتي قال وله طريق آخر رواه أبو الحسن علي بن
ابراهيم بن سلمة القطان في زياداته على سنن ابن ماجه، ورواية على بن زيد بن جدعان عن أنس وابن جدعان
أيضا ضعفه الجوهري وقال وقد ورد حديث أنس هذا من وجه لا يثبت وفرق بين هذه الخصال في التوقيت
وهو ما رواه ابن عدى في الكامل في ترجمة أبي خالد ابراهيم بن سالم النيسابوري ثنا عبد الله بن عمران
شيخ مصري عن أبي عمران الجوني عن أنس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلق الرجل عاتيه
كل أربعين يوماً وان ينظف ابطه كلما طلع ولا يدع شارب ي طولان وان يقلم أظفاره من الجمعة الى الجمعة
وأن يتعاهد البراجم اذا قوضاً الحديث قال صاحب الميزان وهو حديث منكرو وأصبح طريقه مسلم
على ما فيها من السلام وليس فيها تأقيت الماهو أو إلى بل ذكر فيها انه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم
هذا تحديداً كثر المدة قال والمستحب تنقذ ذلك من الجمعة الى الجمعة والأفلا تحديده فبه للعلماء لأنه اذا
كثرت ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم المختار انه يضبط بالحاجة وطوله والله أعلم (لكنه أمر
صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الاظفار) اذا طالت واجتمعت تحتها أوساخ لما رواه الطبراني من حديث
وابصة بن معبد سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سألت عن الوسخ الذي يكون تحت الاظفار
فقال دع ما يربك الى ما لا يربك وسنده ضعيف (وجاء في الاثران النبي صلى الله عليه وسلم استبطاً الوسخ
فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قال له كيف تنزل عليكم وأنتم لا تغسلون براجمكم ولا تنظفون رواجبكم
وقلها لا تستنوا كون مرا متلك بذلك) رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسمعيل بن عياش
من روايته عن الشاميين وهي مقبولة ولغظه انه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال ولم لا يبطئ
عني وأنتم لا تستنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنظفون رواجبكم (والاف) بالضم (وسخ
الظفر) الذي حوله والتف الذي فيه وقيل الاف قلامة الظفر وقيل مارفعته من الارض من عود أو قصبه
(والتف) بالضم (وسخ الاذن) وقيل بالعكس ونقل عن الاصمعي وبكل ذلك فسر قولهم أقاله وتفا (وقوله
عز وجل فلا تقل لهما أف أي لا) (نعمهما بما تحت الظفر من الوسخ) وهو أحد معاني قول الله تعالى (وقيل
لا تتأذى بهما كما تتأذى بما تحت الظفر) من الأذى ولا تؤذيهما بما قد اذ لك هكذا هو في القوت والمشهور
عند المفسرين ان اف كلمة تكرهه واضجر قال القتيبي لا تستثقل أي من أمرهما شيئاً وتضيق صدرابه ولا تغلظ
لهما قال والناس يقولون الما يستثقلون ويكرهون أفله وأصل هذا انفخك للشئ يستثقل عليك من تراب أو رماد
وللمكان تريد املأه الأذى عنه فقيل لكل مستثقل وقال الزجاج المعنى لا تقل لهما ما فيه أدنى تهرم اذا
كبرا أو أسنابل تول خدمتهما (الثامن الدرن الذي يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي (برشح

لأنها كانت لا يحضرها
المقراض في كل وقت
فتجتمع فيها أوساخ وقت
لهم رسول الله صلى الله
عليه وسلم قلم الاظفار وتنظف
الابط وحلق العانة أربعين
يوماً ولكنه أمر رسول الله
صلى الله عليه وسلم بتنظيف
ما تحت الاظفار وجاء في
الاثران النبي صلى الله عليه
وسلم استبطاً الوسخ فلما هبط
عليه جبريل عليه السلام
قال له كيف تنزل عليكم
وأنتم لا تغسلون براجمكم
ولا تنظفون رواجبكم
وقلها لا تستنوا كون
مرا متلك بذلك والاف وسخ
الظفر والتف وسخ الاذن
وقوله عز وجل فلا تقل
لهما أف تعبهما أي بما
تحت الظفر من الوسخ وقيل
لا تتأذى بهما كما تتأذى بما
تحت الظفر * الثامن الدرن
الذي يجتمع على جميع
البدن برشح

(العرق) واسالته (وغبار الطريق) فاذا ركب الغبار على العرق جدد في الحال وصار منه ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك يزيله) دخوله في (الجسم) وهو بيت الحميم للماء المسخن وقد استحجم الرجل اغتسل بالماء الحميم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء والمحم بكسر الميم القمعق (ولا بأس بدخول الحمام) الساكن في الاسواق شرعا وقد (دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام) حين فتحت في زمن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه منهم أبو هريرة وأبو الدرداء وأبو أيوب الأنصاري وابن عمر وغيرهم رضى الله عنهم (و) قد اختلفت مواجيدهم في دخوله وكل فيه قدوة وهدى (قال بعضهم) أى من الاصحاب في الترتيب (نعم البيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار وروى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الأنصاري رضى الله عنهما) فذكر الصغاني في تسكيلة الحمام عن أبي الدرداء انه كان يدخل الحمام ويقول نعم البيت الحمام يذهب بالصنعة ويذكر النار اه قلت قد روى ذلك عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ نعم البيت الحمام فانه يذهب بالوسخ ويذكر النار أخرجه ابن منيع في مسنده عن عمار بن محمد عن يحيى بن عبيد الله بن وهب عن أبيه عن أبي هريرة ويحيى ضعيف كذا في المقاصد وروى الحكيم الترمذى في نوادره وابن السني في عمل يوم وليلة وابن عساکر في التاريخ من حديث أبي هريرة بلفظ نعم البيت يدخله الرجل المسلم بيت الحمام وذلك انه اذا دخله سأل الله الجنة واستعاذ بالله من النار (وقال بعضهم) أى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الترتيب (بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء) وقد روى ذلك مرفوعا من حديث عائشة وابن عباس رضى الله عنهما مرفوعا بلفظ حديث عائشة بئس البيت الحمام بيت لا يستر وماء لا يطهر أخرجه البيهقي في السنن ولفظ حديث ابن عباس بئس البيت الحمام ترفع فيه الاصوات وتكشف فيه العورات أخرجه ابن عدى في السكامل قال المناوى في شرح الجامع الصغبر أما حديث عائشة فانخرجه البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي جناب عن عطاء عنها ويحيى أو رده الذهبي في ذيل الضعفاء وقال وثقه الدارقطني وقال موسى بن هرون أشهدانه يكذب وأبو جناب هو يحيى بن أبي خنية قال الذهبي ضعفه النسائي والدارقطني قال المناوى ومن ثم أورده ابن الجوزي الحديث في الواهيات وقال لا يصح وأما حديث ابن عباس فانخرجه ابن عدى وفي اسناده صالح بن أحمد القيراطى قال الذهبي في الميزان قال الدارقطني متروله كذاب دجال أدركناه ولم نكتب عنه وقال ابن عدى يسرق الحديث ثم ساق له هذا الخبر (فهذا) القائل (تعرض لآفته) وهى ابداء العورة وكشفها واذهاب الحياء بكثرة التطلع الى عورات الناس (وذاك) القائل (تعرض لفائده) من تطهير البدن وقد كبر نار الاسخرة (ولا بأس بطلب فائده) ان أمكن (عند الاحتراز من آفته) كنه طهر البدن مع غض البصر (ولكن على داخل الحمام وطائف) مقرة (من السنن والواجبات) أى منهما ما يقوم مقام السنة ومنها ما يقوم مقام الواجب (فعليه واجبان في عورته) نفسه الا قول (وهو ان يصونها) أى يحفظها (عن نظار الغير) الهابان لا يكشفنها حتى يقع نظر الغير عليها سواء كان من قريب أو بعيد (و) الشافى ان (يصوم عن مس الغير) لها (فلا تعاطى) أى لا يتناول (أمرها وازالة وسخها لا يسده) من تحت الحائل (و يمنع الدالك) وهو البلان (من مس الفخذ) يسده (وما بين السرة الى العانة) وقد ورد في الحديث عند البخارى الفخذ عورة وعند أحمد غط فخذك فانهم عورة وما بين السرة الى العانة ملحق بالعورة كما يأتي قريبا في كلام المصنف (وفي اباحة مس ما ليس بسواة لازالة الوسخ احتمال) في الجواز وعدمه (ولكن الاقيس) أى الاشبهه بالقياس أو اقيس القولين (التحریم اذا لحق مس السنوأتين في التحريم بالنظر) فكأنه لا يجوز النظر اليه كذلك لا يجوز مسه (فكذلك ينبغي ان تكون بقية العورة) في تحریم النفاق والمس (والواجب) على الداخل في الحمام (في) حق (عورة الغير) أولا (ان يغض بصر نفسه عنها) بعدم التطلع لها ان وجدها مكشوفة * وثانيا (ان ينهى) ذلك الرجل (عن كشفها) ولا يسكت

لان النهى عن المنكر واجب) لانه من جملة النهى على المنكر (وعليه ذكرك ذلك) لسانا (وليس عليه القبول) أى ليس من شرط النهى عن المنكر ان يقبل المخاطب النهى أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكرك) بحال من الاحوال (الانخوف ضرب) من المخاطب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف شتم) يصدر منه فى حقه (أو ما يجرى عليه مما هو حرام فى نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس واجبا) عليه ان ينكر حراما يرهق أى يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه فى حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهى عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهى عن المنكر (بل لابد من الذكرك) باللسان والتصريح به لكن بشرط ان يكون بنية إقامة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمساراة واستمالة قابيان يذكر له ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والذي يتسبب لكشفها كذلك ملعون واجبة انب عن الغلظة فى الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعنى فاسمى يا جارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) والبادرة لقبوله (واستشعار الاحتراز عند التعبير) أى التعقيب (بالمعاصي) أى اذا عبر الانسان بمعصية فانه لا يحاله يستشعر الاحتراز عنها لما جبلت النفوس على الفرار من تعبيرها بها (وذلك يؤثر فى تقبيح الامر فى عينه) وتحسينه لتركه (وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ولمثل هذا) وأمثاله فى المنكرات (صار الحزم) والرأى الصائب (ترك دخول الحمام فى هذه الاوقات) وهذا فى زمانه فكيف فى زماننا من قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معروف ولا حول ولا قوة الا بالله (اذ لا يخلو عن عورات مكشوفة) غالباً ولو لم يخدم الحمام فانهم لا يباليون فيها (لا سيما ماتحت السرة الى ما فوق العانة) وهى منبت الشعر (اذ الناس لا يعدونها عورة) فلا ينفكون عن كشفها (وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحرىم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفى بعض النسخ بتذكير الضمير فى المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخلية الحمام بأجرة معينة) (وقال بشر بن الحرث) الخافى رجه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف وبوجد فى بعض النسخ ما عرف وهو غلط (رجلا لك الادرهما دوعه) للحمى (ليخلى له الحمام) أى استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قد صد به جيل وكان بشر يعطى ليخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضى الله عنهما فى الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أى ربط على (عينيه بعصابة) خوفاً من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازارين ازار للعورة) يستبره عليها بان يشده فوق ستره ويرخبه الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أى يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) ويروى فى مناقب الامام أبى حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المنهورين متى عمت عينك يا امام فقال مذ كشفت عورتك وأوردته صاحب القوت ونسبه الى الاعشى قال ادخل الاعشى الحمام فرأى عربا ينافعون عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العربيان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك * (تنبيه) * قال العراقى يسأل كشف العورة فى الخلوة فى حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الاثمة الاربعون وجهه والى ما من السلف والخلف وخالفهم ابن أبى ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بئثر فان للماء عامرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صح فهو محمول على الاكل وذكراين بطلان باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل فى بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال انه له عامرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بليل فى فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لمه فلا يلومن الانفسه وفى مراسلات الزهري عن النبي

لان النهى عن المنكر واجب) لانه من جملة النهى على المنكر (وعليه ذكرك ذلك) لسانا (وليس عليه القبول) أى ليس من شرط النهى عن المنكر ان يقبل المخاطب النهى أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكرك) بحال من الاحوال (الانخوف ضرب) من المخاطب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف شتم) يصدر منه فى حقه (أو ما يجرى عليه مما هو حرام فى نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس واجبا) عليه ان ينكر حراما يرهق أى يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه فى حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهى عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهى عن المنكر (بل لابد من الذكرك) باللسان والتصريح به لكن بشرط ان يكون بنية إقامة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمساراة واستمالة قابيان يذكر له ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والذي يتسبب لكشفها كذلك ملعون واجبة انب عن الغلظة فى الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعنى فاسمى يا جارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) والبادرة لقبوله (واستشعار الاحتراز عند التعبير) أى التعقيب (بالمعاصي) أى اذا عبر الانسان بمعصية فانه لا يحاله يستشعر الاحتراز عنها لما جبلت النفوس على الفرار من تعبيرها بها (وذلك يؤثر فى تقبيح الامر فى عينه) وتحسينه لتركه (وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ولمثل هذا) وأمثاله فى المنكرات (صار الحزم) والرأى الصائب (ترك دخول الحمام فى هذه الاوقات) وهذا فى زمانه فكيف فى زماننا من قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معروف ولا حول ولا قوة الا بالله (اذ لا يخلو عن عورات مكشوفة) غالباً ولو لم يخدم الحمام فانهم لا يباليون فيها (لا سيما ماتحت السرة الى ما فوق العانة) وهى منبت الشعر (اذ الناس لا يعدونها عورة) فلا ينفكون عن كشفها (وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحرىم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفى بعض النسخ بتذكير الضمير فى المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخلية الحمام بأجرة معينة) (وقال بشر بن الحرث) الخافى رجه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف وبوجد فى بعض النسخ ما عرف وهو غلط (رجلا لك الادرهما دوعه) للحمى (ليخلى له الحمام) أى استحسن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قد صد به جيل وكان بشر يعطى ليخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضى الله عنهما فى الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أى ربط على (عينيه بعصابة) خوفاً من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازارين ازار للعورة) يستبره عليها بان يشده فوق ستره ويرخبه الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أى يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) ويروى فى مناقب الامام أبى حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المنهورين متى عمت عينك يا امام فقال مذ كشفت عورتك وأوردته صاحب القوت ونسبه الى الاعشى قال ادخل الاعشى الحمام فرأى عربا ينافعون عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العربيان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك * (تنبيه) * قال العراقى يسأل كشف العورة فى الخلوة فى حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الاثمة الاربعون وجهه والى ما من السلف والخلف وخالفهم ابن أبى ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بئثر فان للماء عامرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صح فهو محمول على الاكل وذكراين بطلان باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل فى بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال انه له عامرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بليل فى فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لمه فلا يلومن الانفسه وفى مراسلات الزهري عن النبي

صلى الله عليه وسلم قال لا تغتسلوا في العجرا الا ان تجدوا متواري فان لم تجدوا متواري فليخط أحدكم
كالداثرة ثم يسمي الله ويغتسل فيها وفي مصنف ابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري قال اني لا اغتسل في
البيت المظلم فاحني ظهري اذا أخذت ثوبي حياء من ربي وعنه أيضا ما أتت صابي في غسلي منذ أسلمت
(فصل) وفي المدخل لابن الحاج قال ابن رشد في معنى كراهة مالك الغسل من ماء الحمام ثلاث معان
أحدها انه لا يأمن من ان تكشف عورته فيها غيره أو تكشف عورة غيره فيها هو اذ لا يكاد يسلم
من ذلك من دخله مع الناس لقلة تحفظهم وهذا اذا دخل مستتر مع مستترين وأما من دخل غير مستتر أو
مع من لا يستتر فلا يحل ذلك ومن فعله فذلك جرحة في حقه وقدح في شهادته المعنى الثاني ان ماء الحمام غير
مصان عن الايدي والغالب ان يدخل يده فيه من لا يتحفظ من النجاسات مثل الصبي الصغير والكبير الذي
لا يعرف ما يلزمه من الاحكام فيصير الماء مضافا فتسببه الطهورية * الثالث ان ماء الحمام يوقد عليه بالنجاسات
والاقدار فقد يصير الماء مضافا من داخلها فتسببه الطهورية اه ثم قال ابن الحاج وهذا حال أهل وقتنا
في الغالب وهو ان يدخل مستورا العورة مع مكشوف العورة على انه قد ذكر بعض الناس انه يجوز
دخول الحمام وان كان فيه من هو مكشوف العورة ويصون نظره وسمعه كما انه يجوز له الاغتسال في النهر
وان كان يحسد ذلك فيه وكما يجوز له ان يدخل في المساجد وفيها ما فيها قال ابن الحاج وما ذكره مالك مجمل
على زمانه الذي كان فيه وأما زماننا فاعاذ الله ان يجيزه هو أو غيره لما فيه من المحرمات فيمتنع على المكلف
أن يتركه ما استطاع جهده وما ذكره من الغسل في النهر والدخول في المساجد وفيها ما فيها فغير وارد
لان المكلف يكرهه ان يدخلها ابتداء الا ان يضطر اليها مع ان الغالب في هذا الوقت ان شاطئ النهر فيه
من كشف العورات ما هو مثل الحمام أو أعظم منه على ما هو مشاهد مرئي من كشف عورات النواتية
ومن يفعل كنعالمهم سيما ان كان في زمن الصيف فذلك أكثر وأشنع لور ود الناس للغسل وغيره وقل
من يستتر فلا حاجة تدعو الى الكلام على ذلك لحصول المشاهدة وما أتى على بعض المتأخرين الا انهم
يحملون ألفاظ العلماء على عرفهم في زمانهم وليس الامر كذلك بل كل زمان يختص بعرفه وعادته وكذلك
يجري هذا المعنى في الفساق التي في الرباطات والمدارس اذ انهم يحل كشف العورات في هذا الزمان ومن
ذلك ما يجده في الحمام في الغالب من الصور التي على بابه والتي في جدرانها وأقل ما يجب عليه من التغيير من
ازالة رؤسها فيمتنع عليه انكار ذلك والاختد على يدفاعه الى غير ذلك من المفاسد وهي بينة والله الموفق (وأما
السنن فعشرة فالاول النية والقصد الصالح (وهو ان لا يدخل) أي لا ينوي دخوله (لعاجل دنيا) من
اللذة البدنية (و) لا يدخل (عاجلا لاجل هوى) وحظ نفس لانه عمل من أعمال العبد والعبد مسؤول عن
دخوله اذ كان محاسبا على أعماله فيقال لم دخلت وكيف دخلت كما يقال له في كل عمله وفعله (بل يقصده
التنظيف المحبوب ترينا للصلاة) ليكون وقوفه بين يدي الله تعالى على أكمل نظام وأما اذا نوى بدخوله
الترين للصلاة وراحة البدن من علها فهل يشاب عليه أم لا فيه الوجهان اللذان تقدم في الوضوء ثم أشار
الى الثاني بقوله (ثم يعطى الجاسي) أي المتكفل بأمره والحاكم على خدمته ولو لم يكن مال كاله على
الحقيقة (الاجرة) المعلومة (قبل الدخول) وهي تختلف باختلاف الاحوال في الاغتسال وباختلاف
الكيفيات وباختلاف الأشخاص وباختلاف مواضع الماء فمنهم من يريد التنوير والتدليك بالكيش
واتباعه بالليف والصابون واستعمال الماء العذب لذلك ومنهم من يقتصر على اللبف والصابون ومنهم من
يغتسل فقط بان يدخل في البيت الحار المعبور عنه بالحوض ولا يستدعي شيئا آخر من الخدم ولا من الازر ولكل
أجرة معلومة فينبغي ان يقدمها (فان ما يستوفيه مجعول وكذا ما ينتظره الجاسي) مجعول أيضا (فتسليم
الاجرة) ابتداء (دفع للجهالة من أحد العوضين وتطبيب لنفسه) وهذه المسألة ذكرها أيضا ابن نجيم من
أصحابنا المتأخرين في الاشباه والنظائر ثم أشار المصنف الى الثالث بقوله (ثم يرفع) وفي بعض النسخ ثم يقدم

وأما السنن فعشرة فالاول
النية وهو أن لا يدخل
لعاجل دنيا ولا عاجلا لاجل
هوى بل يقصده التنظيف
المحبوب ترينا للصلاة ثم
يعطى الجاسي الاجرة قبل
الدخول فان ما يستوفيه
مجعول وكذا ما ينتظره
الجاسي فتسليم الاجرة قبل
الدخول دفع للجهالة من
أحد العوضين وتطبيب
لنفسه ثم يقدم رجلة
اليسرى عند

الدخول و يقول بسم الله
الرحمن الرحيم أعوذ بالله
من الرجس النجس الخبيث
المخبث الشيطان الرجيم
ثم يدخل وقت الخلاء أو
يتكاف تخليئة الحمام فانه ان
لم يكن في الحمام الأهل الدين
والمحاطين للعورات فالنظر
الى الابدان مكشوفة فيه
شائبة من قلة الحياء وهو
مذكر للنظر في العورات
ثم لا يخلو الانسان في
الحركات عن انكشاف
العورات بانعطاف في اطراف
الازار فيقع البصر على
العورة من حيث لا يدري
ولاجله عصب ابن عمر رضي
الله عنهما عني وبغسل
الجنابين عند الدخول ولا
يجل بدخول البيت الحار
حتى يعرق في الاول وان
لا يكثر صب الماء بل يقتصر
على قدر الحاجة فانه المأذون
فيه بقرينة الحال والزيادة
عليه لوعله الجاهل لكرهه
لا سيما الماء الحار فله مؤنة
وفيه تعب وان يتذكر حتى
النار بحرارة الحمام وبقدر
نفسه محبوسا في البيت
الحار ساعة وبقية الى
جهنم فانه أشبه بيت جهنم
النار من تحت والظلام
من فوق نعوذ بالله من ذلك
بل العاقل لا يغفل عن
ذكر الآخرة في لحظة
فانها مصيره ومستقره
فيكون له في كل ما يراه من
ماء أو نار أو غيرهما

(رجله اليسرى عند الدخول) في البيت الداخل لا المسطح وذلك بعد ان ينزع ثيابه و يتزر بازارا من أحدهما
في حقوه والثاني على كتفه ومنهم من يزدازارنا لثا بربطه على رأسه كالعمامة وهو حسن وأشار الى الرابع
بقوله (و يقول) عند ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) ولو اقتصر على بسم الله كما في آداب الدخول في الخلاء
كان حسنا ثم يمد على البسملة الاستعاذة كقوله عند دخوله في الخلاء (أعوذ بالله من الرجس النجس
الخبيث المخبث الشيطان الرجيم) وأشار الى الخامس بقوله (ثم يدخل وقت الخلاء) أي يتحين خلاءه عن
ازدحام الناس فيدخله وهذا يختلف باختلاف الاقطار والبلدان وباختلاف عادات الناس في دخولهم
فيه (أو يتكاف تخليئة الحمام) عن دخول الناس باعطاء أجرة زائدة (فانه ان لم يكن في الحمام الأهل
الدين) والفضل والمعرفة (والمحاطون للعورات) وفي بعض النسخ والمحافظون (فالنظر الى الابدان) حالة
كونهم (مكشوفة) ليس عليهم ساتر (فيه شائبة من قلة الحياء وهو) مع ذلك (مذكر للنظر في العورات)
فان الابدان تختلف في السمن والبياض والترارة وباختلاف الاسنان من الشمو بية والطفولية والشيطان
يوسوس الى الانسان بالتأمل والتمييز في هذه الابدان المختلفة الالوان وما زال كذلك حتى يسرى منها الى
التأمل في العورات الباطنة بمحض التخيلات بل ومارس في ذلك في فكره فيترتب عليه مفاسد قل ان تخلص
منها المؤمن فليجئ من الاجتماع عربا (ثم لا يخلو الانسان في الحركات) أي في أثنائها من ميله يمينا وشمالا
(عن انكشاف العورات) لا بحالة (بانعطاف) أو التواء (في أطراف الازار فيقع البصر على العورة من
حيث لا يدري) وحيث لا يقصد (ولاجله عصب ابن عمر رضي الله عنه على عني) بعصاة خوف من الوقوع
في مثل هذا المحذور (و) السادس (يغسل جناحيه عند الدخول) أي كتفيه (و) السابع (لا يجمل
بدخول البيت الحار) وهو المعروف ببيت الحوض (حتى يعرق في) البيت (الاول) والمراد منه ان
يكون الدخول فيه بالترتيب فاذا نزع لباسه في المسطح يدخل في البيت الاول ويمكث قليلا ثم يدخل الموضع
المشترك فيجالس فيه حتى يعرق ثم يدخل البيت الحار وفي الشفاء والمعتدل البدن اذا دخل الحمام فليقع
في كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يتبدى بدنه ويكاد يعرق ويصب الماء على الكتفين وساير الاعضاء ثم يتغمر
و يتدلك برفق ولا يدخل البيبي الحار الا بتدريج فكيف الخرج منه فان البدن حينئذ متسخن متخلخل
قابل للتأثير بسرعة (و) الثامن (ان لا يكثر صب الماء) على بدنه وأطرافه (بل يقتصر على قدر الحاجة)
اليه وهو ممنوع طبيا وشرعا فأما طبيا فانه يرهل البدن و يرخي الاطراف وأما شرعا فبعد ان يقول لانه من
الاسراف (فانه) المقدور (المأذون فيه بقرينة الحال والزيادة عليه لوعله الجاهل لكرهه) ولو كانت الاجرة
مقدمة (لا سيما الماء الحار) أي المسخن (فله مؤنة) وكلفة الوقيد (وفيه تعب) ظاهر (و) التاسع
(ان يتذكر حر النار بحرارة الحمام) ولذع مسه وغشيان ظلمته (و) بقدر نفسه محبوسا في البيت الحار ساعة
و يقبسه الى جهنم) ولو كان بين النار بن شتان (فانه) أي الحمام (أشبه بيت جهنم النار من تحت)
الاطبان (والظلام من فوق) وهكذا حال جهنم (نعوذ بالله من ذلك) وليذكر بقله صبره على الحمام عظيم
كربة جسده في جهنم وانه لو أقام في الحمام فضل ساعة لضعفت روحه ويخرج خفوفا فيكون له في الحمام
موعظة وعبرة وهذا الذي ذكره المصنف بالنسبة الى حمامات بلاد الروم والشام والعجم فانهم يجعلون
الحمامات على سراديب يوقدون تحتها فلا يستطيع الانسان ان يقعد الا على لوح خشب ولا يكاد ان عشي
الابن على خشب لشدة حرارة الارض وأما حمامات الديار المصرية فعلى خلاف ذلك فانهم يوقدون تحت
القدور التي فيها المياه فقط ويسخن الموضع لشدة حرارة الماء ويمسك كرا الانسان اذا دخل الحمام عند
تجريدته عن الثياب ثم تمدد بين يدي الدلائل وتغميزه في الاعضاء بالدلك بمدد بين يدي المغسل وتجريده
الثياب عنه (بل العاقل) الكامل (لا يغفل عن ذكر) أمور (الآخرة في لحظة) من اللحظات (فانها)
أي الآخرة (مصيره) أي مرجعه (ومستقره فيكون له في كل ما يراه) بعينه (من ماء أو نار أو غيرهما)

كيجريد عن الشباب وتمدد بين يدي الدلائل (عبرة) يعتبر بها (وموعظة) يتعظ بها (فان المرء ينظر) الشيء (بحسب همته) واستعداده الذي يجعل عليه (فاذا) فرض انه (دخل بزاز) من يبيع أنواع البز (ونجار) من يتعالى بنجار الخشب وتسويته (وبناء) من يتعاطى بناء الدور والمنازل (وحائك) من يحول الثياب ونسجها وكذا نقاش (دارا معمورة) منقوشة (مفروشة) بأنواع النقوش في الحيطان والسقوف وأنواع الفرش الفاخرة (فاذا تفقدتهم) وتطلبت باطن أحوالهم (وأيت البزاز ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها) وان طاقه من هذه تسوى كذا ومن هذه تسوى كذا (والحائك ينظر الى الثياب وهما ستمها) (ويتأمل نسجها) وحيا كتمها (والنجار ينظر الى السقوف) وما فيها من الخشب هل هو روي أو عربي (ثم يتأمل كيفية تركيبها) ولقد دخلت مرة مع بعض أصحابنا من أهل العلم قصر ابنه بعض الامراء خارج مصر فبمجرد ما وقع بصره على سقوفه لم يعجبه الا الخشب ولم يلتفت الى غيره من بناء وتصميمه وغير ذلك فتعجب من ذلك غاية العجب ولم يخطر بباله اذ ذلك الاحسن اتقانه من حيث المجموع في الجملة ولم يعد غير ذلك (والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها) والنقاش ينظر الى النقوش والصبغات والدهانات (فيكذلك سالك طريق الاشجرة لا يرى من الاشياء) الظاهرة بعينه (شيئا الا ويكون له موعظة وذكري لا تخون) يتعظ به ويتذكر ويتصبر ويتدبر (بل لا ينظر الى شيء الا ويقتض الله عز وجل له طريق عبرة) يعتبر بها (فان نظرا الى سواد يذكره ظلمة اللحد) أي القبر فانه لا منفذ فيه للنور أصلا وان نظرا الى نور مضى عند كره نور الايمان حين يسعي بين يديه وابعائه (وان نظرا الى حبة) أو عقر (تذكره أفاعي جهنم) وعقاربها وما لها من عظام الجنة والسم (وان نظرا الى صورة قبيحة شنيعة) منكورة (تذكره منكرا ونكيرا) وكيفية دخولهما في القبر وهم على صورة بشعة ولهم أنياب كالناب السكاب يشقون الارض شقا حتى يدخلوا القبر (و) كذلك تذكره تلك الصورة (الزبانية) وهم طائفة من الملائكة يدفعون أهل النار اليها (وان سمع صوتها هائلا) أي عظيمها خوفا (تذكره نفخة الصور) حين ينفخ فيه سيدنا اسرافيل عليه السلام واذكر اني كنت صغيرا دون البلوغ فسمعت رجلا ينفخ في صور فتذكرت هول يوم القيامة وهالتي ذلك الصوت حتى غشي على فمنا قاموني عن الارض الابدان رشوا الماء على وجهي وصرت بعد ذلك لا يخرج هول ذلك الصوت من خدالي مدة (وان رأى شيئا حسنا) تستحسنه النفوس والعيون (تذكره نعيم الجنة) وان لا تعيش الا عيش الآخرة وهذا الذي يرى نعيمنا زواله عن قريب وانما المداور على نعيم الجنة (وان سمع كلمة ردا أو قبول في سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر امره) يوم العرض على الله عز وجل (بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا التأمل هو الغالب على قلب العاقل) مستوليا عليه (اذ لا يصرفه عنه الامهمات الدنيا) وضرورياتها (فاذا انساب مدة المقام في الدنيا) أي مدة اقامته فيها ولو على أطول عمر رجل (الى مدة المقام في الآخرة) اما في النعيم واما في الجحيم (استحقها) أي مهمات الدنيا (ان لم يكن ممن أغفل قلبه) وفي نسخة ممن أقفل على قلبه (وأعجمت بصيرته) فان من كان بهذا الوصف فلا ينظر الا أمور الدنيا وليس له حظ في أمور والآخرة فاذا سمع شيئا منها استبعدها أو أشار الى العاشر من السن بقوله (ومن السن ان لا يسلم) على أحد (عند الدخول) في البيت الاول منه (وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره) ومقتضاه انه لو أجاب بلفظ غير السلام جاز وذلك لانه محل تكشف فيه العورات وترتفع فيه الاصوات فلا يناسب ذكر اسم الله تعظياله وفي القوت وروينا ان رجلا سلم على الحسن رضي الله عنه في الحمام فقال ليس في الحمام سلام ولا تسليم (وان أحب قال) في الجواب (عافاك الله) أي محاذلك الذنوب والاسقام وقد صارت هذه السكامة معروفة في خطاب من يخرج من الخلاء أو يقول عوفيت وشفيت أو نعم يا كرم أو ما أشبه ذلك (ولباس بان بصفائح الداخل) أي يأخذ بيده استئناسا للسكالكلام (ويقول عافاك الله) وأدام سلامتكم (لا ابتداء

بمعجب همته فاذا دخل بزاز ونجار وبناء وحائك دارا معمورة مفروشة فاذا تقدمهم رأيت البزاز ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها والحائك ينظر الى الثياب يتأمل نسجها والنجار ينظر الى السقف يتأمل كيفية تركيبها والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها في ذلك سالك طريق الاشياء لا يخون الا ويكون له موعظة وذكري لا تخون لا ينظر الى شيء الا ويقتض الله عز وجل له طريق عبرة فان نظرا الى سواد تذكر ظلمة اللحد وان نظرا الى حبة تذكر أفاعي جهنم وان نظرا الى صورة قبيحة شنيعة تذكر منكرا ونكيرا والزبانية وان سمع صوتا هائلا تذكر نفخة الصور وان رأى شيئا حسنا تذكر نعيم الجنة وان سمع كلمة ردا أو قبول في سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر امره بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا هو الغالب على قلب العاقل اذ لا يصرفه عنه الامهمات الدنيا فاذا انساب مدة المقام في الدنيا الى مدة المقام في الآخرة استحقها ان لم يكن ممن أغفل قلبه وأعجمت بصيرته ومن السن ان لا يسلم عند الدخول وان سلم عليه

لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره وان أحب قال عافاك الله ولا بأس بان يصفائح الداخل ويقول عافاك الله لا ابتداء السلام

الكلام) بدل السلام (ثم من الآداب (لا يكثر الكلام في الحمام) فإنه مما يسقط المروءة ويقل الهيبة (ولا يقرأ القرآن) فيه تنزيها له عن القراءة في محل الاقذار والنجاسات (الأسرا) فإنه لا بأس به فهو كالدخول الخفي و (لا بأس باظهار الاستعاذة) بالله (من الشيطان) عند توجهه الى باب الخلو وعند الانتقالات (ويكره دخول الحمام بين العشاءين) أي المغرب والعشاء (و) كذلك (قريبان من الغروب) الالعدر (فان ذلك وقت انتشار الشياطين) كما ورد في حديث (و) من جهة مهماته الغمز والدلك فقد قالوا من دخل الحمام ولم يكبس أولم يكبس فقد جاب الضرر الى نفسه فالاولى التذليل * والثانية الغمز والجمع بينهما حسن و (لا بأس ان) يدلك بنفسه وان (يدلكه غيره) وهو الانسب (فقد نقل ذلك) صاحب القوت قال حدثني بعض اخواني عن بعض العلماء انه دخل معه الحمام قال فاردت أن أدلكه فامتنع ثم دخلت معه بعد ذلك ففعلت أدلكه فلم يمنع فقلت له قد كنت امتنعت أدلك مرة فقال لم أكن أعلم فيه أثره وحدث بعد ذلك لضيق الراسي ان رجلا دلكه في الحمام فرأى على فخذه مكتوب بالله بعرف في جسده فقال ما تنظر اماما كتبه انسان وفي ذلك أيضا أثر عن (يوسف بن اسباط) رحمه الله من رجال الرسالة قيل انه (أوصى) قبل وفاته (بان يغسله انسان) ذكره (لم يكن من أصحابه ولا كان معروفا بفضل وقال لما) سئل عن ذلك معذرا لهم (انه قد كان دلكني في الحمام مرة ولم أكاثفه على ذلك وأنا أعلم انه يحب ان يغسلني فاردت ان أكاثفه بما يطرح به وانه ليفرح بذلك) لم أعلم من حسن اعتقاده فيه (وبدل على جواره) أي التذليل وكذا التغميز للظاهر والجسد (ماروى بعض الصحابة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه) وعبد القوت فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نزل منزلا في بعض أسفاره قال بعض أصحابه فذهبنا ننخل النخل أو الشجر واذ رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم على بطنه (وعبد اسود يغمزه فظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال أما ان الناقة تقحمت بي) قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه بسند ضعيف اهـ ووجه الاحتجاج به انه اذا جاز الغمز في غير الحمام لحاجة داعية ففي الحمام أولى لقيام الداعي فيه ومعنى تقحمت بي رمت بي والمراد بالعبد الاسود أحد عبيده صلى الله عليه وسلم وهو مبهم وكذلك السطرم مبهم وأما بعض الصحابة فاماراد به عمر كدليل سياق الطبراني * (تنبيه) قال ابن الحاج في المدخل قد أجاز علماءنا دخول الحمام لكن بشروط وهي أن لا يدخل احد من الرجال والنساء الا للتداوى الثاني أن يتعمد أوقات الخلو وقلة الناس الثالث أن يستعورته بازار صفيق الرابع أن يطرح بصره الى الارض أو يستقبل الحائط لئلا يقع بصره على محظور الخامس أن يغير ما رأى من منكر يرفق يقول استترت لئلا يراه الله السادس ان ذلك لا يمكنه من عورته من سرته الى ركبته الا امرأته أو جاريته السابع أن يدخله باجرة معلومة الثامن أن يصب الماء على قدر الحاجة التاسع ان لم يقدر على دخوله وحده اتفق مع قوم يحفظون أديانهم على كراهة في ذلك اهـ (ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة) حيث أذهب عنه الدرن والصنة وأعقب التراحة لجسده (فقد قيل الماء الحار) أي المسخن (في الشتاء من) جلة (النعيم الذي يسأل عنه) أشار به الى تفسير قوله تعالى ولتسألن يومئذ عن النعيم والمشهور في التفسير مطلق النعمة والنعيم حتى الظل البارد في الصيف والشربة الباردة من النعيم وقيل عليه الماء الحار في الشتاء فإنه محبوب طبعاً قال القاضي في تفسير الآية هو سؤال عن القيام بحق شكره وقال النووي الذي نعتقده انه هنا سؤال عن تعدد النعم وعلام بالامتنان بها واظهار شكره بما سبغها الا سؤال توبيع وتقرير بحسب (وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ماء الحمام من النعيم الذي أحسنه) أي ابتدعه وفيه إشارة انه لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا كان معروفا اذ ذلك وأول من اتخذ الجن لسيدنا سليمان عليه السلام كل (هذا) الذي ذكرناه (من جهة الشرع أما من جهة الطب فقد) قالوا الحمام يحل فضول

الكلام ثم لا يكثر الكلام في الحمام ولا يقرأ القرآن الأسرا ولا بأس باظهار الاستعاذة من الشيطان ويكره دخول الحمام بين العشاءين وقريبا من الغروب فان ذلك وقت انتشار الشياطين ولا بأس بأن يدلكه غيره فقد نقل ذلك عن يوسف بن اسباط أوصى بأن يغسله انسان لم يكن من أصحابه وقال انه دلكني في الحمام مرة فاردت ان أكاثفه بما يطرح به وانه ليفرح بذلك وبديل على جواره ماروى بعض الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه وعبد اسود يغمز ظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال ان الناقة تقحمت بي ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة فقد قيل الماء الحار في الشتاء من النعيم الذي يسأل عنه وقال ابن عمر رضى الله عنهما الحمام من النعيم الذي أحسنه هذا من جهة الشرع أما من جهة الطب فقد

البدن وينقي الجلد ويزيل الاعياء ويحبس الاسهال ويفتح المسام ويحلل الرياح ويذهب الجرب والحكة
والبثور والدمامل والتوسع في طب النفس بذلك ويتشرح فتضاف الى اللذة الجسدية اللذة النفسانية
ويعدل حمدة الاخلاط ويسكن الاوجاع وينفع من حمى يوم وسبى دق وسبى وبع ومواظبه بعد نضج
خلطهما ويزيل السهر ويجلو ويحلل وينضج وخبير الحمام ما قدم بناؤه وعذب ماؤه واتسع قنائه والبيت
الاول منه برده مطب والثاني مسخن مطب والثالث مسخن مجفف (وقبل الحمام بعد النورة امان من
الجلذام) المرض المشهور هكذا في نسخ الكتاب ونص القوت والحناء بعد النورة يقال انه امان من الجلذام
فتأمل ذلك (وقبل النورة في كل شهر مرة) واحدة (تطفي الحرارة وتنقي اللون وتزيد في الجماع) هكذا
نقله صاحب القوت عن بعض اطباء العرب والنورة بالضم بحر الكس ثم غلبت على الاخلاط تضاف مع
الكس من زرنج وغيره ويستعمل لازالة الشعر وتنورا طلي بالنورة وقالوا الرجل اذا استعمل النورة
فليجمع ثالث يوم حتى تعود قوته والمرأة ليومها وينبغي أن يطلي بعد النورة بشئ من الخزامى مجعونا بماء
وردفانه يذهب بحرارته واصونها (وقبل بولة في الحمام قائما في الشتاء أنفع من شربة دواء) البول قائما
مطابقا أنفع منه فاعدا فاذا كان في الحمام بعد ان حبسه قليلا فهو أنفع من كل دواء سواء كان في الصيف
أو في الشتاء وفي الشتاء أبغ ولذا قيده المصنف به ويشترط في البائل قائما أن لا يكشف عورته للناس وأن
لا يبول الا اذا تندى جسده وأن يقصده بحمامه ويجوز وأن يحذر من الرشاش على جسده (وقبل نومة في
الصيف) على مر اقدم معتدلة في وقت الظهيرة (بعد الحمام) لمن هو حار المزاج معتدل اللحم (تعديل شربة
دواء) ويشترط أن يتدثر في ثيابه عند النوم ثم يدخل الحمام نائبا ويصب على يده ماء فاترا صعبا متواترا
ويخرج سريعا (وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام امان من النقرس) المرض المشهور
ويشترط أن يكون الماء البارد معتدلا ليس بشديد البرد ولا يكون صلبا عليه ما يغتص (ويكره صب الماء
البارد على الرأس عند الخروج) فانه يحدث أمراضا عسرة البرء كالصداع الشديد والبرسام (وكذا
شربه) أي الماء البارد عند الخروج مضرا أيضا (تنبيه) لا يدخل الحمام من به ورم باطن أو ورم ظاهر
ولامن به تفرق الاتصال أوجى غضة أو تخشمة وطول المكث فيه يوجب الغشي والخفقان والكرب
ويضعف الباه وشهوة الطعام والحمام عقيب الغذاء يسهل وعلى البطنة بولاء القوانج وعلى الخلاء يهزل
وقليل الرياضة ينبغي له أن يستكثر من الحمام العرق ويابس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء قال
الرئيس وينبغي أن يسخن الحمام باغصان السمسم أو القطن أو العود ويحترق تحينه بكساحة الطربق
والروث والزبل والحمام الحار جدا يسيل الاخلاط الجامدة الى اعماق البدن فيحدث سدا أو وراما ويستعمل
الرطوبة الى التجاوب فيحدث عنه صرع أو سكتة والحمام البارد يحرك المادة الى التفرق حركة ناقصة
فيحدث من ذلك آفات وربما يحدث منه الجرب والحكة والزكام والنزلة والمغص ويتسدا ركب بأن
يهب ماء سخن معتدل ويصب على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة ويدهم التدليك والتمريخ والغمز
ثم لما يخرج يصب الماء الحار على الرأس وحده ثم يتعمم به ماء معتدلة ويتدثر وينام والاغتسال بالماء
البارد يقوى البدن وينشطه ويجمع القوى ويقويها ويجود الهضم ويقوى الشهوة ويحسن اللون وانما
يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لمن هو حار المزاج معتدل اللحم ويمنع منه الصبي لعدم استحكام أعضائه
بعد (هذا حكم الرجال) في دخولهم الحمام (وأما النساء) فلا ينبغي دخولهن فيه لما شتمت عليه من المفساد
الدينية والعوائد الدينية لانهم يختلفون في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل أو حكم الرجل
مع الأجنبية أو حكم الرجل مع ذوات محارمه وهن قد تركن ذلك كله وخرجن عن اجماع الامة
يدخلون باديات العورات وان قدرنا ان امرأة منهن سترت من سرته الى ركبته غير ذلك عليها وسبعها من
الكلام ما لا ينبغي حتى تزيل السترة عنها ثم يضاف الى ذلك محرم آخر وهو ان اليهودية والنصرانية لا يجوز

قبل الحمام بعد النورة امان
من الجلذام وقبل النورة
في كل شهر مرة تطفي
اللون وتنقي اللون وتزيد
في الجماع وقبل بولة في الحمام
قائما في الشتاء أنفع من
شربة دواء وقبل نومة في
الصيف بعد الحمام تعدل
شربة دواء وغسل القدمين
بماء بارد بعد الخروج من
الحمام امان من النقرس
ويكره صب الماء البارد
على الرأس عند الخروج
وكذا شربه هذا حكم الرجال
وأما النساء

لها أن ترى بدن الحرة المسلمة وهن يجتمعن في الحمام مسلمات ويهوديات ونصرانيات فيكشف بعضهن على عورة بعضهن (فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحم) أي لا يحل أن يأذن الرجل زوجته في دخول الحمام والحال أن في البيت موضع استحمام وهذا لما يترتب على دخولها من المفاسد الدينية التي تقدم ذكر بعضها وبعضها لم يذكرها إذا أرادت الحمام استحسنت معها أنفريثها وأنفس حاميا فتأبسه حين فراغها من الغسل في الحمام حتى يراها غير هاققة بذلك المفارقة والباهة وربما يكون ذلك سببا للفراق عن زوجها أو الإقامة على شئنا من بينهما طول المدة هذا حال غالبهن وهو نقض التوادد واللفة والسكون المطبوعة في الشرح فإن قال قائل الغسل في البيت يصعب عليها فأجواب لو أنفق في خاوة يعملها في البيت من بعض ما يعطى في الصداق لانسدت هذه الثامة فلوقال أيضا أن الغسل في البيت لا يكون كالحمام سيما في أيام البرد فالجواب أن أيام البرد يمكن المرأة أن تستغني فيها عن الغسل بالسدر وما شاكله إذا كان أيام البرد لا يجتمع فيها الوسخ ولا الغبار كثيرا فإذا فرغت أيام البرد كان الغسل في البيت المهيأ له لا مشقة فيه ويكفيها في تلك المدة أنها تغتسل من الخيش كما تغتسل من الجنابة ولكن يجب على الزوج أن يعلمها سرعة الغسل وذلك من السنة الماضية وإنما إذا اغتسلت في البيت تغطي رأسها لا تكشفه الا وقت الغسل وخلت شعر رأسها وأفاضت الماء عليه ثم نشفته في الوقت وغطته ثم بعد ذلك تغسل سائر بدن خفيفة أن يصيبها في رأسها ألم إذا هي كشفتته حتى تفرغ غسل بدنهما والحديث المذکور أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي والحاكم وصححه من حديث جابر بن عبد الله عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل الحمام إلا بماء من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بماء من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام قاله العراقي قلت اسناد الترمذي جيد واسناد الترمذي ضعیف لضعف راويه ليث بن أبي سالم ورواه الحاكم وقال على شرط مسلم وأقره الذهبي ورواه أحمد وأبو داود من حديث ابن عمر وأسناده أبو داود وفيه انقطاع وعند أبي يعلى وابن حبان والطبراني في الكبير والحاكم والعقيلي في الضعفاء من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي عن أبي أيوب ولفظه مثل الأول وفيه زيادة ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر من نساءكم فلا يدخلن الحمام (والمشهور) على السنة الناس (حرام على الرجال دخول الحمام إلا بماء من كان يؤمن بالله واليوم الآخر وحرام على المرأة دخول الحمام إلا بنفساء أو مريضة) أما الجلة الأولى منه فعنها في الحديث الذي تقدم والجلة الثانية معناها عند الحاكيم في الأدب من حديث عائشة دخل عليها نسوة فقالت من أنتن قلن من حص فقالت صواب الحمامات قلن نعم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساء أمي وقال صحيح الاسناد وأقره الذهبي ولا يبي داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمر فلا يدخلها الرجال إلا بالازر وامنعوها النساء الا مريضة أو نفساء (ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقم بها) أو رده صاحب القوت وقدرى البهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي نضيب عن عطاء بن عائشة رضي الله عنها قالت ما سر عائشة أن لها مثل أحد ذهب وانما دخلت الحمام (فان دخلت المرأة لضرورة) كحوض أو نفاس أو سقم ولم يكن في البيت مستحم (فلا تدخل إلا بماء من ساقها) أو سقمها أو بشرط أن تختلي في موضع خاص منه ولا يدخل عليها أحد من النساء الا جانب (ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه) الترمذي وأبو داود فيكون كفعل المكروه * (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي غمانية) *

فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحم والمشهور أنه حرام على الرجال دخول الحمام إلا بماء من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام إلا بنفساء أو مريضة ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقم بها فان دخلت لضرورة فلا تدخل إلا بماء من ساقها أو بشرط أن تختلي في موضع خاص منه ولا يدخل عليها أحد من النساء الا جانب (ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه)

* (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي غمانية) * (الاول شعر الرأس) ولم يثبت انه صلى الله عليه وسلم حلقه الا في نسك وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين بل كان تخلية شعرا أهل الاسلام وكان الحلق سيما الخوارج وقد ورد في حديث في وصف الخوارج سيماهم التخالق أي حلق شعر الرأس ولما أتى صبيغ إلى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه وكان يسأل عن المتشابهين فلما رآه قال أنت صبيغ وعلا عليه بالجرة وقال اكشفه وأعرض رأسه فوجد فيه شعرا فقال لولا شعرا أسكن لنعمت بك حيث ظن انه من الخوارج فلما رأى شعر رأسه تركه وأمر أهل البصرة

أن لا يخاطوه وقد تقدمت قصته في كتاب العلم ثم جاء زمان وفتح بلاد الجحيم فصاروا يحلقونه ونسبت السنة حتى صار توفير شعر الرأس شعار العلويين والأتراك والمنصورية وصار الخلق سنة متبوعة (و) جلة القول فيه أنه (الباأس) الآن (بحاقه لمن أراد التنظيف) وهذا على رضى الله عنه لما سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول تحت كل شعرة جنبانية كان يقول ومن ثم عادت رأسي فكان يحفظه ويقصه قصد التنظيف وربما استدل بعض الصوفية في خلق رأس المر يداداً تاب بما رواه أحمد وأبو داود من حديث كليب الجرجي رفعه القى عنك شعر الكفر واختنق والالقاء طرح الشيء وهو شامل لشعر الرأس وغيره وذكر صاحب الملاحح أنه بدعة (ولا بأس بتركه) موفراً (لمن يدهنه ويرجله) أي يسرحه ويتعاهد بخدمته (الأذا تركه قزعا أي) خلق بعضه وترك بعضه (قطعا) متفرقة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع وقزع رأسه تقزيعا لحقه كذلك (وهو دأب) أي عادة (أهل الشطارة) وهم أهل اللؤم والخبث (وأرسل الذوائب) أي أنخل من شعر الرأس تتدلى على العينين والشمال (على هيئة أهل الشرف) العلويين (حيث صار ذلك شعارهم) يعرفون به حتى أن بعضهم لقب بكيسودراز بهذا المعنى وهو مكروه (فانه إذا لم يكن شريفا كان تلبيسا) وهو مثل العلامة الخضراء حيث صارت شعار الفاطميين فاذا استعملها غيرهم كان تلبيسا فلجل هذا صار متروكا ولم يوقت المصنف لخلق الرأس لكونه لم يرد والظاهر أنه يقاس على غيره في الحاجة إليه وطوله فان احتاج في كل أربعين يوما مرة وهذا هو المألوف عند أهل البادية الآن أوفى كل جمعة مرة كـ هو المألوف في الأمصار وكـه تعينته في يوم السبت خاصة (الثاني شعر الشارب) وهو ما سأل على الشفة العليا (وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشوارب) واعفوا اللحى وهي رواية أحمد في مسنده من حديث أبي هريرة (وفي لفظ آخر جزوا الشوارب) وهي رواية مسلم من حديثه (وفي لفظ آخر حفوا الشوارب واعفوا اللحى) ولم أر من خرج هذا اللفظ غير ما في كتاب القوت الآن معناه في المنطق عليه يقال حف شارب إذا احفاه وحفت المرأة وجهها حفاز يننه بأخذ شعره وفسره المصنف بقوله (أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها) وحفاف جمع حاف (وحفاف الشيء حوله) من حف القوم بالبيت أطافوا به فهم حافون وعبرة القوت أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها لان حفاف الشيء حوله (ومنه) قوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول عرش) أي مطيئين به (وفي لفظ آخر احفوا) الشوارب من الثلاث المزيد وهي رواية الشيخين من حديث ابن عمر يقال احف شارب إذا بالغ في قصه (وهذا يشعر بالاستئصال) واليه ذهب ابن عمر وبعض التابعين وهو قول الكوفيين وأكبر الصوفية حتى قال بعضهم من احف شارب به نظر الله إليه واستدلوا بما تقدم من قوله احفوا جزوا وبرواية البخاري أيضا أنهم كانوا الشوارب (وقوله حفوا) الشوارب (بدل على مادون ذلك) وهو المختار في صفة قصه ان يقص منه حتى يبدو طرف الشفة وهو جرحها ولا يخفيه من أصله وهو قول مالك والشافعي وكان مالك يرى حلقه مثله ويأمر بأدب فاعله وكان يكره ان يأخذ من أعلاه (قال الله عز وجل ان بسألكموها فيحكمكم فيحلفوا أي يستقصي عليكم) من احفاه في المسئلة بمعنى الخ وألحف واستقصى (وأما الخلق فلم يرد) وتقدم ان مالك كان يراه مثله ويأمر بأدب فاعله قلت ومن جهة الورود فقد ورد فيمنار واه النسائي من حديث أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر وحلق الشارب فقول المصنف لم يرد فيه نظر إلا أنه يحمل على الاحفاء القريب من الخلق لثلاث تضاد روايات واليه أشار المصنف بقوله (والاحفاء القريب من الخلق) وهو المعبر عنه بالاستئصال فقد (نقل) ذلك (عن) جماعة من الصحابة) رضوان الله عليهم منهم ابن عمر فانه كان يرى استحباب استئصاله (نظر بعض التابعين رجلا أحف شارب فقال ذكرني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) فقال هكذا كانوا يحفون شواربهم فقال نعم كذا في القوت وهو دليل قوي للكوفيين وقد أجمعوا على استحباب القص وخالفهم الظاهرية فقالوا بوجوهه وتقدم المختار في صفة قصه والقائلون به لجوار واية اعفوا وانكموا جزوا على القص وبعضهم

ولا بأس بحلقه لمن أراد التنظيف ولا بأس بتركه لمن يدهنه ويرجله الا اذا تركه قزعا أي قطعاه وهو دأب أهل الشطارة وأرسل الذوائب على هيئة أهل الشرف حيث صار ذلك شعارا لهم فانه اذا لم يكن شريفا كان ذلك تلبيسا * الثاني شعر الشارب وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشارب وفي لفظ آخر جزوا الشوارب وفي لفظ آخر احفوا الشوارب واعفوا اللحى أي اجعلوها حفاف الشفة أي حولها وحفاف الشيء حوله ومنه وتزى الملائكة حافين من حول العرش وفي لفظ آخر احفوا وهذا يشعر بالاستئصال وقوله حفوا يدل على مادون ذلك قال الله عز وجل ان بسألكموها فيحكمكم فيحلفوا أي يستقصي عليكم وأما الخلق فلم يرد والاحفاء القريب من الخلق نقل عن الصحابة نظر بعض التابعين المرسل أحف شارب فقال ذكرني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

جل على احفاء ما طال على الشغبين ويدل على ان المراد التقصير لا الاستئصال رواية النسائي من حديث أبي هريرة خمس من الفطارة فذكره يشارب لكن يعكر عليه رواية وحلق الشارب وأشار المصنف الى دليل التقصير بقوله (وقال المغيرة بن شعبه) التقى الصحابي شهدا الحديبية وولى الكوفة مرات ورواه ودهائه يضرب المثل روى عنه بنوه وعروة والشعبي وزيد بن علاقة مات سنة خمس من الهجرة (نظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد طال) وفي القوت وقد عفا (شاربي فقال تعال فقصة لي على السوال) رواه أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل واسناده صحيح ووجه الاستدلال به انه لو كان المراد استئصاله لما وضع السوال حتى يقطع ما زاد عليه وقال العراقي في شرح التقریب وذهب بعض العلماء الى انه مخير بين الامرين حكمه القاضي عياض ثم اختلفوا في كيفية قص الشارب هل يقص طرفاه أيضا وهما المسيبان بالسبيلين أم يترك كما يفعله كثير من الناس وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (ولا بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب) عن عيين وعن شمال (فعل ذلك عمر) بن الخطاب رضي الله عنه (وغیره) من الصحابة والتابعين منهم الحسن بن سالم كما في القوت (لان ذلك لا يستر الفم) لبعدهما عنه (ولا يبق فيه غمر الطعام) أي زفره (اذلا يصل اليه) وقت الاكل وفهم من ذلك أن سبب قص الشارب هاتان علتان وروى أبو داود من رواية أبي الزبير عن جابر قال كان في السبيل الا في حج أو عمرة وكره بعضهم بقاء السبيل لمسا فيه من التشبه بالاعاجم بل المجوس وأهل الكتاب قال العراقي في شرح التقریب وهذا أولى بالصواب لما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عمر قال ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم المجوس فقال انهم يوفرون سباليهم ويخلعون لحاهم فخالفوهم فكان ابن عمر يحجز سباليه كما يحجز الشاة والبعير (وقوله صلى الله عليه وسلم) في الحديث الذي تقدم ذكره وهو قصوا الشوارب (واعفوا اللحية) أي (كثروها) يجوز استعماله ثلاثا واربعا قال السرقسطي يقال عفوت الشعر أعفوه عفا وعفيتها وأعفيتها اذا تركته حتى يكثروا يطول (وفي الخبر أن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم فخالفوهم) رواه أحمد في مسنده في أثناء حديث لابي أمامة فقال يا رسول الله فان أهل الكتاب يقصون عثانينهم ويوفرون سباليهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قصوا سباليكم ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب والعثانين جمع عثنون وهي اللحية قال العراقي والمشهور أن هذا من فعل المجوس لما تقدم من حديث ابن عمر عند ابن حبان قريبا (وكره بعض العلماء الحلق) أي حلق السبيل (ورأه بدعة) ومشله * (تنبيهات) * الاقل يستحب الابتداء بقص الجهة اليمنى من الشارب كما صرح به الاصحاب لحديث عائشة المتفق عليه كان يعجبه التيمن في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله الثاني يجوز في قص الشارب أن يباشر ذلك بنفسه وان يقصه غيره لحديث المغيرة بن شعبه المتقدم عند أبي داود اذ لا تترك حومة في ذلك ولا تقص مرواة الثالث قال صاحب القوت وقد روينا في حديث قص الشوارب ألفاظا أخر منها اخذوا الشوارب وورد انه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ شاربها ومنها طروا الشوارب طرا والطرا أن يؤخذ من فوق الشارب ومن تحته حتى يستدق قال وهي لفظة غريبة (الثالث شعر الابط) بكسر فسكون ماتحت الجناح يذكر ويؤنث والجمع آباط كعمل وأجال وزعم بعض المتأخرين أن كسر الباء لغة وهو غير ثابت وقرأ بعض العلماء على بعض المحدثين الابط بكسرتين فقال له في الجواب لا تحرك الابط فيفج صناعته (ويستحب تنفقه) لمن تعود عليه (في كل أربعين يوما مرة) واحدة وقد تقدم حديث أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وحلق العانة وتنق الابط أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه (وذلك سهل على من تعود تنفقه في الابتداء) فاستمر على ذلك (فأما من تعود الحلق فيكفيه الحلق) والحاصل أن سنته تحصل بأي وجه كان من الحلق والقص والنورة (اذ في التنف تعذيب وابلام والمقصود النظافة وأن لا يجتمع في خلاها وسخ ويحصل ذلك بالحلق) وغيره وحكى عن

وقال المغيرة بن شعبه
نظر الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقد طال
شاربي فقال تعال فقصة
لي على سوالي ولا بأس بترك
سباليه وهما طرفا الشارب
فعل ذلك عمر وغیره لان
ذلك لا يستر الفم ولا يبق
فيه غمر الطعام اذ لا يصل
اليه وقوله صلى الله عليه
وسلم اعفوا اللحية أي كثروها
وفي الخبر ان اليهود يعفون
شواربهم ويقصون لحاهم
فخالفوهم وكره بعض
العلماء الحلق ورأه
بدعة الثالث شعر الابط
ويستحب تنفقه في كل
أربعين يوما مرة وذلك
سهل على من تعود تنفقه
في الابتداء فاما من تعود
الحلق فيكفيه الحلق اذ في
التنف تعذيب وابلام
والمقصود النظافة وان
لا يجتمع الوسخ في خلاها
ويحصل ذلك بالحلق

نونس بن عبد الأعلى قال دخلت على الشافعي رحمه الله تعالى وعنده المز بن يحلق ابطله فقال الشافعي علمت
أن السنة النتف ولكن لأقوى على الوجع ويستحب الإبتداء بالابط الأيمن والحكمة في اختصاص
الابط بالنتف على وجه الأفضلية أن الابط محل الرائحة الكريهة والنتف يضعف الشعر فتخفف الرائحة
والخلق يكثف الشعر فتكثر منه الرائحة الكريهة * (مهمة) * ذكر بعض الشافعية أن النبي صلى الله
عليه وسلم لم يكن له شعر تحت ابطله لحديث أنس المتفق عليه أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في
الاستسقاء حتى يرى بياض ابطله قال العراقي في شرح التقریب ولا يلزم من ذكر أنس بياض ابطله أن
لا يكون له شعر فإن الشعر اذا نتف بقي المكان أبيض وان بقي فيه آثار الشعر ولذلك ورد في حديث
عبد الله بن أفرم الخزاعي أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بايفاع من غرة فقال كنت أنظر إلى
غرة ابطله اذا سجد أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي وابن ماجه فذكر الهروي في الغريبين وابن
الاثير في النهاية أن الغرة بياض ليس بالناصع ولكن كالون عفراء الأرض وهو وجهها وهذا يدل على
أن آثار الشعر هو الذي جعل المكان أعفر والأفلوكان خاليا من منابت الشعر جملة لم يكن أعفر نعم
الذي نعتقد فيه صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن لابطله رائحة كريهة بل كان نظيفا طيب الرائحة صلى الله
عليه وسلم (الرابع شعر العانة) وأزالته مستحب اجماعا واختلف الفقهاء في تفسير العانة التي يستحب
حلقها فالشهور الذي عليه الجمهور أنها ما حول ذكر الرجل وفرج المرأة من الشعر وقال ابن سريج أنه
الشعر الذي حول حلقة الذكر قال النووي فتحصل من مجموع هذا استحباب حلق جميع ما على القبل والبر
وحولهما (ويستحب إزالة ذلك اما بالخلق) بالموسى وهو الذي في الحديث عند الجماعة عن أبي هريرة
نخس من الفطرة فذكر فيهن الاستحداد وهو استعمال الحديد في حلق العانة وهو تلويح عن الخلق نعم
النتف للمرأة أفضل (أو بالنورة) وهو أنظف أو بالقص بالمقراض أو بالنتف وتحصل السنة بكل منها
اذا المقصود حصول النظافة قال المناوي وحكمة حلق العانة للتنظيف مما يكره عادة والتحسين للزوجين
وهو للمرأة أكدر (ولا ينبغي أن يتأخر عن أر بعين يوما) لما تقدم من حديث أنس عند مسلم في التوقيت
* (تنبيه) * اختلف اللغويون في العانة فقال الأزهرى وجباجة منبت الشعر فوق قبل الرجل والشعر
النابت عليها يقال له الاسب والشعرة وقال ابن فارس العانة الاسب وقال الجوهري هي شعر الركب وقال
ابن الاعرابى وابن السكيت استعان واستحد خلق عانته وعلى هذا فالعانة الشعر النابت وفي حديث بنى
قريظة من كن له عانة فاقتلوه ظاهره دليل لهذا القول وصاحب القول الأول يقول الأصل من كان له
شعر عانة فخذف للعلم به والله أعلم * (قاعدة) * سوى النووي بين الابط والعانة في أنه يتولى ذلك بنفسه
ولا يخير بين ذلك وبين مباشرة غيره لذلك لما فيه من هتك المروعة والحرمه بخلاف قص الشارب قال العراقي
وهو مسلم فيما اذا أتى بالافضل من النتف في الابط وأما اذا أتى بالخلق فلا بأس حينئذ لمباشرة غيره لا زالت
لعسر فكمكنه من الخلق والله أعلم (الخامس الاظفار) جمع ظفر بضم تين وهي أقصم اللغات وبها قرأ
السبعة في قوله تعالى حرمنا كل ذى ظفر أو جمع ظفر بضم فسكون للتخفيف وبها قرأ الحسن البصري
وربما يجمع على أظفر مثل ركن وأركن أو جمع ظفر بالكسر وزان حل أو جمع ظفر بكسر تين لا اتباع
وقرى بها في الشاذ (وتقليمها مستحب) وهو تقبيل من القلم وهو القطع ومنه تقليم الأشجار وهو قطع
أطرافها (لشناعة صورتها اذا طالت) لأنها تشبه حينئذ بالحيوانات ولأنها اذا تركت بحالها تنحدر
وتخمس وتضر (والمبايعة فيها) أى تحتها (من الوسخ) وربما أجنب ولم يصبها الماء فلا يزال جنبها
(قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة قم أظفارك فان الشيطان يقعد على ما طال منها) والمراد
بالشيطان ابليس ويحتمل أن ألقى فيه للنس قال العراقي وأنخرج الخطيب في الجامع من حديث جابر
باسناد ضعيف بلغف قصوا أظفاركم فان الشيطان يجرى ما بين اللحم والظفر قلت ورواه ابن عساكر

* الرابع شعر العانة
ويستحب إزالة ذلك اما
بالخلق أو بالنورة ولا ينبغي
أن تتأخر عن أر بعين يوما
* الخامس الاظفار وتقليمها
مستحب لشناعة صورتها
اذا طالت ولما يجتمع فيها
من الوسخ قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم يا أبا هريرة
قم أظفارك فان الشيطان
يقعد على ما طال منها

ولو كان تحت الظفر ويمنع فلا يمنع ذلك صحة الوضوء لانه لا يمنع وصول الماء ولانه يتساهل فيه الحاجة لاسيما في أطفار الرجل (٤١١)

أيضا في تاريخه من حديث جابر الان لفظه ولفظ الخطيب خلا والحاكم وقصوا أطفاركم والباقي سواء (ولو كان تحت الظفر ويمنع) قليل (فلا يمنع ذلك صحة الوضوء) والغسل (لانه) أي ذلك الوسخ (لا يمنع وصول الماء) الى تحت الظفر (ولانه يتساهل فيه الحاجة لاسيما في أطفار الرجل) وعند أصحابنا اذا طال الظفر فغطى الاغلة فمعه وصول الماء الى ماتحته أو كان في المحل المفروض غسله شيء يمنع الماء أن يصل الى الجسد كحجين وسمع وجب غسل ماتحته بعد ازالة المانع ولا يمنع الوسخ الذي في الأطفار سواء فيه القرى والمصري في الأصح فيصح الغسل معه لتولده من البدن اه (و) يتساهل أيضا (في الاوساخ التي تحت البراجم وظهور الرجل واليدين للعرب) أي سكان البادية (وأهل البوادر) أي سكان القرى والريف (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالقلم) أي القص (وينكر ما يرى تحت أطفارهم من الاوساخ) وذلك فيمارواه الحكيم الترمذي من حديث عبد الله بن بشر قصوا أطفاركم ونقوا براجم ونظفوا التاتكم (ولم يأمرهم باعادة الصلاة) ولو ثبت ذلك لنقل (ولو أمر به) أي باعادة الصلاة (لكان فيه فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك) ولم أر في الكتب خبرا مرويا في ترتيب قلم الأطفار ولكن سمعت انه صلى الله عليه وسلم بدأ بمسحته اليمنى وختم بها يمينه اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى الإبهام ولم تأملت في هذا خطري من المعنى ما يدل على ان الرواية فيه صحيحة اذ مثل هذا المعنى لا ينكشف ابتداء الانوار النبوة وأما العالم ذو البصيرة فغايبه أن يستنبطه من العقل بعد نقل الفعل اليه فالذي لاح لي فيه والعلم عند الله سبحانه أنه لابد من قلم أطفار اليد والرجل واليد أشرف من الرجل فيبدأ بها ثم اليمنى أشرف من اليسرى فيبدأ بها ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسحاة أشرفها اذ هي المشيرة في كلتي الشهادة من جهة الاصابع ثم بعدها ينسفي أن يبتدئ بماعلى يمينها اذ الشرع يستحب إدارة الطهور وغيره على اليمين وان وضعت ظهر الكف (وفي نسخة اليد) على الأرض فالإبهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

أيضا في تاريخه من حديث جابر الان لفظه ولفظ الخطيب خلا والحاكم وقصوا أطفاركم والباقي سواء (ولو كان تحت الظفر ويمنع) قليل (فلا يمنع ذلك صحة الوضوء) والغسل (لانه) أي ذلك الوسخ (لا يمنع وصول الماء) الى تحت الظفر (ولانه يتساهل فيه الحاجة لاسيما في أطفار الرجل) وعند أصحابنا اذا طال الظفر فغطى الاغلة فمعه وصول الماء الى ماتحته أو كان في المحل المفروض غسله شيء يمنع الماء أن يصل الى الجسد كحجين وسمع وجب غسل ماتحته بعد ازالة المانع ولا يمنع الوسخ الذي في الأطفار سواء فيه القرى والمصري في الأصح فيصح الغسل معه لتولده من البدن اه (و) يتساهل أيضا (في الاوساخ التي تحت البراجم وظهور الرجل واليدين للعرب) أي سكان البادية (وأهل البوادر) أي سكان القرى والريف (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالقلم) أي القص (وينكر ما يرى تحت أطفارهم من الاوساخ) وذلك فيمارواه الحكيم الترمذي من حديث عبد الله بن بشر قصوا أطفاركم ونقوا براجم ونظفوا التاتكم (ولم يأمرهم باعادة الصلاة) ولو ثبت ذلك لنقل (ولو أمر به) أي باعادة الصلاة (لكان فيه فائدة أخرى وهو التغليظ والزجر عن ذلك) ولم أر في الكتب خبرا مرويا في ترتيب قلم الأطفار ولكن سمعت انه صلى الله عليه وسلم بدأ بمسحته اليمنى وختم بها يمينه اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى الإبهام ولم تأملت في هذا خطري من المعنى ما يدل على ان الرواية فيه صحيحة اذ مثل هذا المعنى لا ينكشف ابتداء الانوار النبوة وأما العالم ذو البصيرة فغايبه أن يستنبطه من العقل بعد نقل الفعل اليه فالذي لاح لي فيه والعلم عند الله سبحانه أنه لابد من قلم أطفار اليد والرجل واليد أشرف من الرجل فيبدأ بها ثم اليمنى أشرف من اليسرى فيبدأ بها ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسحاة أشرفها اذ هي المشيرة في كلتي الشهادة من جهة الاصابع ثم بعدها ينسفي أن يبتدئ بماعلى يمينها اذ الشرع يستحب إدارة الطهور وغيره على اليمين وان وضعت ظهر الكف (وفي نسخة اليد) على الأرض فالإبهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

الكف على الأرض فالإبهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

ماثلا الى جهة الارض اذ جهة حركة اليمنى الى اليسار واستقام الحركة الى اليسار يجعل ظهر الكف غالبا
فيما يقتضيه الطبع أولى ثم اذا وضعت الكف على الكف صارت الاصابع في حكم حلقة دائرة فيقتضى
ترتيب الدور الذهاب عن يمين المسجحة الى أن يعود الى المسجحة فتقع البداية بخنصر اليسرى والخنصر
بإبهامها ويبقى إبهام اليمين (وحاصل الكلام فيه أن الغالب الذي يقص يكون يده ظهرها الى فوق
فكان الذي الى جهة يمينه الوسطى ثم ما بعدها الى الخنصر ولم يبق منها حينئذ الا الإبهام فيختم به وأما
البداية اليسرى فلا فضيلة فيها للمسجحة على غيرها وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم بلالا يدعو وهو يشير
بأصبعه المسجحة من اليمين ونظيرها من اليسرى فقال له أحد أحد أي أثر بأصبع واحدة ولا تشير
بنظيرها من اليسرى وإذا كان كذلك فلا وجه لتقديم المسجحة منها فلم يبق الا البداية بأحد طرفيها ويقص
على الولاء وأما ميله الى تقديم الخنصر فلان اليد غالباً تقص وظهرها الى فوق فاذا بدأ بخنصرها أتى
بعدها بما يلي جهة يمينه ولو بدأ بالإبهام أولاً لآتى بعدها بما يلي جهة شماله فكان الاعتناء بجهة اليمين
أولى والله أعلم وقد وافقه عليه النووي في شرح مسلم ثم قال المصنف (وانما قدرت الكف موضوعة على
الكف حتى نصير الاصابع كأنها في حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير ذلك أول من تقدر بوضع الكف
على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لا يقتضيه الطبع) ثم شرع في بيان كيفية
قص أصابع الرجل فقال (وأما أصابع الرجل فالأولى عندي أن لم يثبت فيها نقل) عن فعله صلى الله
عليه وسلم (أن يبدأ بخنصر اليمين ويختم بخنصر اليسرى كما في التخليل) ومن باب الوضوء (فان المعاني
التي ذكرناها لا تتجه ههنا الا لمسجحة في الرجل وهذه الاصابع في حكم صف واحد ثابت على الارض فيبدأ
من جانب اليمين فان تقدر برها حلقة بوضع الاخص على الاخص باباه الطبع بخلاف اليمين) وذكر
النووي في شرح مسلم في تقليم أطفار الرجلين انه يستحب أن يبدأ بخنصر اليمين ويختم بخنصر اليسرى
كما ذكره المصنف قال الولي العراقي وهو يعكس على ما تقدم من القص الى جهة اليمين قال العراقي ورأيت
بعض شيوخنا يختار في قص الأطفار كيفية أخرى بحيث يكون لقص مخالفاً لآعلى الولاء وانه يبدأ بمسجحة
البداية اليمينى ثم بالخنصر ثم بالإبهام ثم بالوسطى ثم بالمسجحة اليسرى كذلك على المخالفة ثم بخنصر
الرجل اليسرى اليمينى ثم بالوسطى ثم بالإبهام ثم بالاصبع المجاورة للخنصر ثم المجاورة للإبهام ثم اليسرى ثم
الوسطى ثم الخنصر ثم التي تجاور الإبهام ثم التي تجاور الخنصر وقال انه حرب هذا للسلامة من الرمذ
وانه كان كثيراً ما يرمذ فن حين صار يقص على هذا الوجه لم يرمذ بعد ذلك ورأيت من يذكره حديثاً
من قص أطفاره مخالفاً عوفى من الرمذ وهذا الحديث لا أصل له البتة والكيفية الأولى أولى وان لم يكن
التقييدها سنة لعدم ثبوتها أيضاً وكيفما قص حصل السنة والله أعلم اه قلت وقوله من قص أطفاره
مخالفاً لآ ذكره الحافظ الدماطى عن بعض مشايخه وهنا كيفية ثالثة مشهورة بين الناس وقد سمعت
شيخنا المرحوم على بن موسى الحسينى يذكر ذلك من شيخنا وشيخه المرحوم الشهاب أحمد الملوى وينقل
عنه ذلك قال سمعته يقول قصوا الأطفار بالسنة والادب * يعنيها خوابس يسارها أو خصب * ثم سمعت ذلك
من شيخنا وشيخه المشار اليه والصحيح انه لم يثبت فيه شئ يعتمد عليه وانما هو من عمل المشايخ
(* فصل) * قال العراقي يخبر الذى يقلم أطفاره بين أن يباشر ذلك بنفسه وبين أن يقص له غيره كقص
الشارب سواء اذلاهتكم حرمة في ذلك ولا تترك مروءة قاله النووي وغيره ولا سيما من لا يحسن قص
أطفار يده اليمينى فان كثيراً من الناس لا يتمكن من قصها لعماس استعمال اليسار فان الأولى في حقه أن
يتولى ذلك غيره الا يجرح يده أو يؤذيها اه قلت وسواء أذن بالاقص كما هو المألوف للناس أو بالمقلبة أو
غيرها من الآلات وعلى أى وجه كان تحصل السنة وأما ما تعود بعض الناس بقطعها بالاسنان فانه مكروه
بل ربما يورث الفقر

ماثلا الى جهة الارض اذ
جهة حركة اليمين الى اليسار
واستقام الحركة الى اليسار
يجعل ظهر الكف عالياً
يقتضيه الطبع أولى ثم اذا
وضعت الكف على الكف
صارت الاصابع في حكم حلقة
دائرة فيقتضى ترتيب الدور
الذهاب عن يمين المسجحة
الى أن يعود الى المسجحة فتقع
البداية بخنصر اليسرى
والخنصر بإبهامها ويبقى
إبهام اليمين فيختم به التقليم
وانما قدرت الكف موضوعة
على الكف حتى نصير
الاصابع كأنها في
حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير
ذلك أولى من تقدر بوضع
الكف على ظهر الكف
أو وضع ظهر الكف على
ظهر الكف فان ذلك
لا يقتضيه الطبع وأما
أصابع الرجل فالأولى
عندي أن لم يثبت فيها نقل
أن يبدأ بخنصر اليمين
ويختم بخنصر اليسرى كما
في التخليل فان المعاني التي
ذكرناها في اليد لا تتجه
ههنا الا لمسجحة في الرجل
وهذه الاصابع في حكم صف
واحد ثابت على الارض
فيبدأ من جانب اليمين فان
تقدر برها حلقة بوضع
الاخص على الاخص باباه
الطبع بخلاف اليمين

* (فصل) * في التوقيت فيه حديث أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وتقليم الاظفار وتنف الابط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وقد تقدم الكلام على هذا الحديث قال العراقي وليس فيه تأقيت لها هو أولى بل ذكر فيها أنه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديد أكثر المدة قال والمستحب تفقد ذلك من الجهة الى الجهة والا فلا تحديد فيه للعلماء الا انه اذا كثرت ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم وفي السكامل لابن عدي من حديث أنس وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وان ينف ابطه كلما طلع ولا يدع شاربيه بطولان وان يقلم اظفاره من الجمعة الى الجمعة الحديث قال الذهبي في الميزان هذا حديث منكر

* (فصل) * قال ابن قدامة في المغني ويسن غسل رفس الاصابع بعد قصها ويقال ان الحلق قبل غسلها يضر بالبدن اه قلت ويستحب غسل ذلك قبل القص ليعين على قصها بسهولة وقوله يضر بالبدن قيل انه يورث البرص أعاذنا الله من ذلك

* (فصل) * ويستثنى من ندب قلم الاظفار مواضع منها حالة الاحرام وعشر ذي الحجة لمريد النجفة وحالة الموت وحالة الغزو وكذا في المحيط للسرخسي

* (فصل) * قال العراقي فان قيل قد قدمتم أن حلق العانة وتقليم الاظفار سنة وليس بواجب فواجه قوله صلى الله عليه وسلم في رواه أحمد في مسنده من حديث رجل من بني غفار من لم يحلق عانته و يقلم اظفاره ويجز شارب به فليس منا وهذا يدل على الوجوب والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لم يثبت لان في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ من الشارب فقط كرواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شارب به فليس منا والثاني المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم

* (فصل) * قال الحافظ السخاوي في المقاصد لم يثبت تعيين لقص الاظفار عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وما يعزى من النظم في ذلك لعلي رضي الله عنه ثم لشيخنا رحمه الله تعالى فباطل عنهما اه وقال العراقي اختلفت الاحاديث الواردة في أيام الاسبوع بقص الاظفار فورد في بعضها يوم الجمعة وفي بعضها يوم الخميس قال البيهقي في سننه الكبرى روينا عن أبي جعفر مرسلا قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستحب أن يأخذ من شارب وأظفاره يوم الجمعة اه قال العراقي وأما قصها يوم الخميس فرو يناه في حديث مسلسل بذلك أخبرني به أبو العباس أحمد بن عبد الواحد الخراساني ورأيت يقيم أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمياني ورأيت يقيم أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا المشايخ الستة صقر ابن يحيى بن صقر وأبو طالب عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن الجهمي وأبو القاسم عمر بن سعيد بن عبد الواحد الحلبيون والحافظ أبو الجاج يوسف بن خليل ومحمد وعبد الحميد بن عبد الهادي بن قدامة الدمشقيون ورأيت كل واحد منهم يقيم أظفاره يوم الخميس قالوا أخبرنا يحيى بن محمود الثقفي ورأيت يقيم أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا جدى لاي أبو القاسم اسمعيل بن محمد بن الفضل التيمي ورأيت يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا محمد الحسن بن أحمد السمرقندي يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ أبا العباس جعفر بن محمد المستغفر يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا جعفر محمد بن أحمد بن عبد العزيز المكي يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام اسمعيل بن محمد بن علي شاه المروزي يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت أبا بكر محمد بن عبد الله النيسابوري وهو يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت عبد الله بن موسى بن الحسن يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الفضل بن العباس الكوفي وهو يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحسن بن هرون بن ابراهيم الضبي يقيم أظفاره يوم الخميس قال رأيت عمر بن حفص يقيم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي جعفر بن غياث يقيم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت جعفر بن

محمد يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي محمد بن علي يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت الحسين بن علي يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت عليا رضي الله عنه يقلم أطفاره يوم الخميس وقال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقلم أطفاره يوم الخميس ثم قال يا علي قص الظفر وتنف الأبط وحلق العانة يوم الخميس والغسل والطيب واللباس يوم الجمعة وفي أسناده من يحتاج إلى الكشف عن حاله من المتأخرين فأما الحسين ابن هرون الضبي ومن بعده فثقات اه وقال الحافظ في الجواهر المسكلة بعدان رواه بشرطه عن الصلاح محمد بن محمد الخازن عن الحافظ العراقي ح وعاليا عن أحمد بن علي بن محمد المؤذن بصاحبة دمشق والزين عبيد الواحد بن صدقة الحراني بحلب وأبي المعالي أحمد الذهبي بالقاهرة برواية الأول عن السكالك أبي عبد الله بن النحاس وبرواية الثالث عن أبي هريرة بن أبي بكر محمد بن يوسف الحراني عن العزبي أبي إسحق إبراهيم بن صالح بن الجهمي هو والبعلي عن الخطيب بن عبد الله محمد بن اسمعيل المرادوي عن أبي الفرج الثقفى ح هذا حديث ضعيف انفرد به عبد الله بن موسى وهو أبو الحسن السلاجي كان أبو عبد الله بن منده سبي الرأي فيه وقال الحاكم أنه كتب عن دب ودرج من المجهولين وأصحاب الزوايا وفي رواياته كما قال الخطيب غرائب ومناكير ومجائب ومن روى هذا المسلسل عن السلاجي الحسين بن محمد الطالقاني ومحمد ابن الحسين الصوفي ورواه الديلمي في مسنده مسلسلا من طريق أبي عبد الرحمن السلمي عن عبد الله بن موسى وأخرجه أبو عصمة الانسيكتي في مسلسلاته عن أحمد بن عبد العزيز المسكي اه قلت وقد سقط ذكر عبد الله بن موسى من سباق سند العراقي وقد زدت أنا ونقله المناوي في شرح الجامع عنه وليس فيه ذكر عبد الله بن موسى أيضا وهو لابد منه فإنه الذي عليه مدار هذا الحديث ومن سمع هذا الحديث بشرطه على الزين العراقي الصلاح محمد بن محمد الحسكي وفي سباقه ذكر عبد الله بن موسى إلا أنه خالف في اسمه بخده وقد علم من ذلك أنه انما سقط من قلم النساخ وقد قال المناوي أخبرني به والذي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال رأيت الشيخ معاذ وهو يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرني شيخ الإسلام يحيى المناوي ورأيت يقلم أطفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ ولي الدين أحمد بن عبد الرحيم العراقي يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرني والذي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بسنده المتقدم ولا بأس بمراد سندی الى المناوي فان الاتصال في المسلسلات مرغوب وعالوه مطلوب أخبرني به شيخنا العلامة عبد الخالق ابن أبي بكر المزجاجي الحنفي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بمدينة زبيد سنة ١١٦٤ قال أخبرني به الشيخ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سعيد الحنفي المسكي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بمكة قال أخبرنا عبد الله بن سالم البصري ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ محمد بن علاء الدين البابلي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس قال أخبرنا الشيخ عبد الرؤف بن تاج العارفين الحدادي المناوي ورأيت يقص أطفاره يوم الخميس بسنده المتقدم (وهذه) حكمة ظاهرة عند صدق التأمل وتلك (الدقائق) الخفية (في الترتيب) المذكور في القص (تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة) لمن اقتبس جذوة منه (وانما يطول التعب علينا) لبعثنا عن تلك الأنوار (ثم لو سئلنا ابتداء وبالم يخطر لنا) بالبال (واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه) المراعى في ذلك (ربما تيسر لنا بما عايناه صلى الله عليه وسلم) وفي بعض النسخ باعائنه صلى الله عليه وسلم ثم (بشهادة الحكم وتنبيهه على المعنى استنباط المعنى) من ذلك (ولا تظن) أي السالك في طريق الحق (أن أفعاله صلى الله عليه وسلم كانت خارجة عن) دائرة (وزن) معنوي (وقانون) الهوى (وترتيب) رباني (بل جميع الامور الاختيارية التي يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام) متنوعة (كان لا يقدم على واحد) منها (معين بالاتفاق بل معنى يقتضي الاقدام) عليه (والتقديم) على غيره (فان الاسترسال مهملا كما) وفي بعض النسخ كيفما (يتفق معجبة الهائم)

وهذه الدقائق في الترتيب تنكشف بنور النبوة في لحظة واحدة وانما يطول التعب علينا ثم لو سئلنا ابتداء عن الترتيب في ذلك ربما يخطر لنا واذا ذكرنا فعله صلى الله عليه وسلم وترتيبه ربما تيسر لنا بما عايناه صلى الله عليه وسلم وبشهادة الحكم وتنبيهه على المعنى استنباط المعنى ولا تظن ان أفعاله صلى الله عليه وسلم في جميع حركاته كانت خارجة عن وزن وقانون وترتيب بل جميع الامور الاختيارية التي ذكرناها يتردد فيها الفاعل بين قسمين أو أقسام كان لا يقدم على واحد معين بالاتفاق بل معنى يقتضي الاقدام والتقديم فان الاسترسال مهملا كما يتفق معجبة الهائم

وضبط الحركات بموازين
المعاني سجية أولياء الله
تعالى وكلما كانت حركات
الإنسان وخطراته إلى الضبط
أقرب وعن الإهمال وتركه
سدى أبعد كانت مرتبته
إلى رتبة الانبياء والأولياء
أكثر وكانت قربه من الله
عز وجل أظهر إذا القريب
من النبي صلى الله عليه وسلم
هو القريب من الله عز وجل
والقريب من الله لا بد أن
يكون قريبا القريب من
القريب قريبا بالإضافة إلى
غيره فنعوذ بالله أن يكون
زمام حركاتنا وسكانتنا في يد
الشیطان بواسطة الهوى
واعتبر في ضبط الحركات
بأكتحاله صلى الله عليه
وسلم فإنه كان يتكلم في عينه
اليمينى ثلاثا وفي اليسرى
اثنين فيبدأ باليمينى لشرفه
وتفاوته بين العينين لتسكون
الجملة وترافق للترفضلا
على الزوج فإن الله سبحانه
وتريح للوتر فلا ينبغي أن
يخالف فعل العبد من مناسبة
لوصف من أوصاف الله
تعالى ولذلك استحب الايتار
في الاستجمار وإنما لم
يقتصر على الثلاث وهو
وترلان اليسرى لا يخصها
الواحدة والغالب أن
أصول الاجتهاد بالكحل وإنما
خصص اليمينى بالثلاث لان
التفضيل لا بد منه للايتار
واليمينى أفضل فهي بالزيادة
أحق (فان قلت) فلم اقتصر
على اثنين لليسرى وهى زوج

ومن لا يعقل المعاني (وضبط الحركات بموازين المعاني) الصادقة (سجية أولياء الله تعالى) أى عادتهم
وخلقهم (وكلما كانت حركات الإنسان) في أفعاله (وخطراته) في قصوده وأزادته (إلى الضبط) الإلهي
أقرب (وعن الإهمال وتركه سدى) بلا حكمة (أبعد كانت مرتبته إلى الأولياء) والصديقين (والأنبياء
أكثر وكان قربه من الله عز وجل أظهر إذا القريب) بحركاته من الولي الرحاني هو القريب (من النبي صلى
الله عليه وسلم هو القريب من الله عز وجل) يشير إلى ذلك قوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله (والقريب من الله
لا بد أن يكون قريبا القريب من القريب بالإضافة) أى النسبة (إلى غيره) الذي ليس هو قريبا
(فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكانتنا) في الأمور والأفعال ولا كها (في ناحية الشيطان) أى في يده
(بواسطة الهوى) النفس في (ولبين عن ضبط الحركات بأكتحاله صلى الله عليه وسلم فإنه) ثبت من حديث
ابن عمر فيما رواه الطبراني بإسناد ضعيف أنه (كان يتكلم في عينه اليمينى ثلاثا وفي اليسرى اثنين) أى (فيبدأ
باليمينى) لأنه كان من عادته التيمن في شأنه كله كما هو عند الترمذى في الشمائل وإنما كان يختار البداءة
باليمينى من العين (لشرفها وتفاوته في العينين) بان في أحدهما ثلاثا وفي الأخرى اثنين (لتسكون الجملة
وترافق) أى فردا (فان للوتر فضلا على الزوج) من الأعداد (فان الله سبحانه وتريح الوتر) هو حديث
وقد أغفل العراقي أخرجه أحمد والبخاري عن ابن عمر وقال الهيثمي رجاله موثقون وأخرجه محمد بن نصر
في كتاب الصلاة عن أبي هريرة وابن عمر والمعنى أن الله تعالى واحد في ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة واحد
في صفاته فلا شيء له واحد في أفعاله فلا شيء له ليس كذلك وهو السميع البصير يحب الوتر أى صلاته
أو أعم بمعنى أنه يثيب عليه ويقبله من عامله قبولاً حسناً قال القاضي وكل ما يناسب الشيء أدنى مناسبة كان
أحب إليه محال يمكن له تلك المناسبة وعند الترمذى من حديث عاصم مثله زيادة فأوتروا بأهل القرآن
وهذا يؤيد من ذهب إلى أن المراد بالوتر صلاته وفيه إطلاق الوتر على الله تعالى ولكن لا من جهة العدد
ولكن بمعنى لا نظيره كما إطلاق الفرد عليه بهذا المعنى (فلا ينبغي أن يخالف فعل العبد من مناسبة لوصف من
أوصاف الله تعالى) فليتيمن عليه أن يكون من أهل الوتر في جميع الأفعال حتى يطلب العدد والكمية قال
الحكيم الترمذى خلق الله الأشياء على محبوب الوتر واحدا وثلاثا وخمسا وسبعاً فالعرش واحد والكبرى
واحد والقلم واحد والروح واحد والدار واحدة والسجن واحد وأبواب الجنة سبعة والأيام سبعة والأنهار
سبعة وفترض على عباده خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة عشر وأم القرآن آياتها وترال آخر ما ذكره
وقوله فلا ينبغي الخ قال المصنف في خاتمة شرح الاسماء الحسنى ولقد سمعت الشيخ أباعلى الفارمدى عن شيخه
أبي القاسم الكركاني أنه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السالك
غير واصل وهذا الذي ذكره ان أراد به شيئاً يناسب ما أوردناه في التنبيهات فهو صحيح ولا يظن به الا ذلك
ويكون في اللفظ نوع توسع واستعمارة والأفعالي الاسماء هي صفات الله تعالى وصنائه لا تصير صفة لغيره
ولكن معناه من يحصل ما يناسب تلك الأوصاف كما يقال فلان حصل علم الأستاذ وعلم الأستاذ لا يحصل
للتلميذ بل يحصل له مثله ونظن ظان أن المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً أطال في تقرير كلامه
فراجع (ولذلك) أى ولما كان الوتر محبوباً إلى الله تعالى (استحب الايتار في الاستجمار) اما بمعنى استعمال
الجز في الاستجمار كما تقدم في بابيه أو بمعنى استعمال الجوز كما كان يفعل ابن عمر ونقل عن مالك أيضاً
(وأنما لم يقتصر على الثلاث وهو وتر) بان يجعل في اليمينى اثنين وفي اليسرى واحدا (لان اليسرى) على
هذا (لا يخصها الا) كلمة واحدة والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاجتهاد بالكحل) فلذلك
أعطى لليمينى ثلاثا ولليسرى اثنين فيحصل الايتار بمجموعهما مع استعمال اليسرى حقها (وأنما خصص
اليمينى) بالثلاث (لان التفضيل لا بد منه للايتار واليمينى أفضل) وأشرف (فهى بالزيادة أحق) من
اليسار (فان قلت لم اقتصر على اثنين لليسرى وهى زوج) وقد فاتهم محبوبية الايتار في كل شيء وقد قال

ابن عربي في كتحال الورث في كل عين واحدة أو ثلاث لأن كل عضو عين مستقل (فالجواب أن ذلك ضرورة إذ لو جعل لكل واحد وترا) واحد أو ثلاثا (كان المجموع زوجا إذ الورث مع الزوج) وهذا ظاهر ولكن يعكر عليه ما سياتي بعد أنه كان يكتحل في كل عين ثلاثا (ورعايته الايتار في مجموع الفعل وهو في حكم الجلة الواحدة أحب من رعايته في الاتحاد) وهذا على تقدير أن العينين في حكم عضو واحد فينظر فيه الى مجموع الفعل والحكمة المذكورة وان كانت صحيحة لكنها اذا عورضت بما يخالفها ينعدم حكمها وقد أشار المصنف لما يعارضها فقال (ولذلك) أي للايتار في كل عين (أيضا وجسه) لا يضاد الحكمة (وهو أن يكتحل في كل واحدة ثلاثا على قياس الموضوع وقد نقل ذلك في الصحيح وهو الأول) قال العراقي هو عند الترمذي وابن ماجه من حديث ابن عباس قال الترمذي حديث حسن اه قلت ولفظه عندهما كان له مكحلة يكتحل بها كل ليلة ثلاثا في هذه وثلاثا في هذه هكذا هو في البابا عند الترمذي وفي الشمايل نحوه وقال في العمل انه سأل البخاري عنه فقال هو غير محفوظ اه وقال الصدر المناوي فيه عباد بن منصور ضعفه الذهبي اه ولكن نقل المناوي في شرح الجامع قال البيهقي هذا أصح ما في الاكتحال وفي أحاديث الخرائن الايتار بالنسبة الى العينين ولعل هذا ملحظ المصنف بقوله وقد نقل ذلك في الصحيح لا كما يتبادر عند الاطلاق انه من حديث الصحيحين قال ابن حجر في شرح الشمايل وآثار الثلاثة رعاية للايتار ومن ثم روى أبو داود من اكتحل فليوتر ولانه متوسط بين الاقلال والاكثر ونحو الامور أوسطها (ولو ذهبت استقصى) أي أطلب نهاية (دقائق ما راعاه صلى الله عليه وسلم في حركاته) وسكناته وأمره كلها (اطال الامر) عن البيان (فقس) أنت (بما سمعته) ونقل اليك (ما لم تسمع) ولم يبلغ اليك وتيقن بان أموره صلى الله عليه وسلم كلها بمناسبات روحانية وترتيبات الهيبة علمها من علمها وجهلها من جهلها (واعلم أن العالم) الكامل في العلم (لا يكون وارثا للنبي صلى الله عليه وسلم الا اذا اطالع على جميع معاني الشرع بعينه لا يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الادرجة واحدة وهي (درجة النبوة) وهي درجة النبوة (لأنها موهوبة غير مكتسبة) وهي الدرجة الفارقة بين الوارث والموروث) عنه وظاهر سياقه يدل أن من اتصف بما ذكر فهو من الصديقين عند الله تعالى وذلك لانه ليس تحت درجة النبوة الا الصديقية وقد نالها (اذا الموروث) منه (هو الذي حصل المال له) بجهده (واشتغل بتحصيله) بأى وجه كان (واقترع عليه) بحيث صار ملكا له (والوارث هو الذي لم يحصل ذلك ولم يجتهد في تحصيله) ولم يقدر عليه (ولكن انتقل اليه) بالفرصة الشرعية (وتلقاه منه بعد حصوله) وتحقيق هذا المقام أن الموروث عنه يتخدم الوارث بما تعب في جميع ما أورثه غير ان الارث المعنوي الذي هو العلم ينقص شيئا من مورثه بوراثته الوارث بخلاف الدينار والدرهم فانهم انقل العين بالوراثه من المورث الى الوارث والانبيا ماورثوا العلم وهو ماورثهم الحق والعلماء ورثة الانبياء فالنبي وارث من وجه موروث من وجه وكذلك علماء الامة فمنهم من ورث علم الاحكام والشرع من ظاهر النبوة ومنهم من ورث علم الاسرار والكشف من باطن النبوة ولهما المرتبة الثانية من الوراثه وما يحصل الورثة من حضرة النبوة لا يقبل الشبهة كما يقبل العلم النظري فهو في غاية البيان وأى عامل عمل بامر مشروع وحصل من ذلك العلم علم بالله فهو من العلم الموروث وقد لوح المصنف الى ذلك حيث قال (فأمثال هذه المعاني مع سهولة أمرها بالاضافة الى الاغوار والاسرار) الخفية (لا يستقل بدركها ابتداء الا الانبياء) عليهم الصلاة والسلام فهم الوارثون عن الله تعالى بمالهم من محض عنايته وفضله (ولا يستقل باستنباطها) أى ابراز دقائق تلك المعاني (تلقيا) من صدور النبوة واقتباسا من مشكاة أنوارها وذلك (بعد تنبيه الانبياء عليها) تلويحا وتصريحا (الا لعلماء) الكامل (الذين هم ورثة الانبياء عليهم السلام) ثم لا يخفى ذلك الامر المنبه عليه سواء كان شرعا لنبي مخصوص أو كان شرعا لمن قبله من الانبياء قررته نبي هذا العامل فهو وارث من كان

فالجواب أن ذلك ضرورة إذ لو جعل لكل واحد وترا) واحد أو ثلاثا (كان المجموع زوجا إذ الورث مع الزوج) وهذا ظاهر ولكن يعكر عليه ما سياتي بعد أنه كان يكتحل في كل عين ثلاثا (ورعايته الايتار في مجموع الفعل وهو في حكم الجلة الواحدة أحب من رعايته في الاتحاد) وهذا على تقدير أن العينين في حكم عضو واحد فينظر فيه الى مجموع الفعل والحكمة المذكورة وان كانت صحيحة لكنها اذا عورضت بما يخالفها ينعدم حكمها وقد أشار المصنف لما يعارضها فقال (ولذلك) أي للايتار في كل عين (أيضا وجسه) لا يضاد الحكمة (وهو أن يكتحل في كل واحدة ثلاثا على قياس الموضوع وقد نقل ذلك في الصحيح وهو الأول) قال العراقي هو عند الترمذي وابن ماجه من حديث ابن عباس قال الترمذي حديث حسن اه قلت ولفظه عندهما كان له مكحلة يكتحل بها كل ليلة ثلاثا في هذه وثلاثا في هذه هكذا هو في البابا عند الترمذي وفي الشمايل نحوه وقال في العمل انه سأل البخاري عنه فقال هو غير محفوظ اه وقال الصدر المناوي فيه عباد بن منصور ضعفه الذهبي اه ولكن نقل المناوي في شرح الجامع قال البيهقي هذا أصح ما في الاكتحال وفي أحاديث الخرائن الايتار بالنسبة الى العينين ولعل هذا ملحظ المصنف بقوله وقد نقل ذلك في الصحيح لا كما يتبادر عند الاطلاق انه من حديث الصحيحين قال ابن حجر في شرح الشمايل وآثار الثلاثة رعاية للايتار ومن ثم روى أبو داود من اكتحل فليوتر ولانه متوسط بين الاقلال والاكثر ونحو الامور أوسطها (ولو ذهبت استقصى) أي أطلب نهاية (دقائق ما راعاه صلى الله عليه وسلم في حركاته) وسكناته وأمره كلها (اطال الامر) عن البيان (فقس) أنت (بما سمعته) ونقل اليك (ما لم تسمع) ولم يبلغ اليك وتيقن بان أموره صلى الله عليه وسلم كلها بمناسبات روحانية وترتيبات الهيبة علمها من علمها وجهلها من جهلها (واعلم أن العالم) الكامل في العلم (لا يكون وارثا للنبي صلى الله عليه وسلم الا اذا اطالع على جميع معاني الشرع بعينه لا يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الادرجة واحدة وهي (درجة النبوة) وهي درجة النبوة (لأنها موهوبة غير مكتسبة) وهي الدرجة الفارقة بين الوارث والموروث) عنه وظاهر سياقه يدل أن من اتصف بما ذكر فهو من الصديقين عند الله تعالى وذلك لانه ليس تحت درجة النبوة الا الصديقية وقد نالها (اذا الموروث) منه (هو الذي حصل المال له) بجهده (واشتغل بتحصيله) بأى وجه كان (واقترع عليه) بحيث صار ملكا له (والوارث هو الذي لم يحصل ذلك ولم يجتهد في تحصيله) ولم يقدر عليه (ولكن انتقل اليه) بالفرصة الشرعية (وتلقاه منه بعد حصوله) وتحقيق هذا المقام أن الموروث عنه يتخدم الوارث بما تعب في جميع ما أورثه غير ان الارث المعنوي الذي هو العلم ينقص شيئا من مورثه بوراثته الوارث بخلاف الدينار والدرهم فانهم انقل العين بالوراثه من المورث الى الوارث والانبيا ماورثوا العلم وهو ماورثهم الحق والعلماء ورثة الانبياء فالنبي وارث من وجه موروث من وجه وكذلك علماء الامة فمنهم من ورث علم الاحكام والشرع من ظاهر النبوة ومنهم من ورث علم الاسرار والكشف من باطن النبوة ولهما المرتبة الثانية من الوراثه وما يحصل الورثة من حضرة النبوة لا يقبل الشبهة كما يقبل العلم النظري فهو في غاية البيان وأى عامل عمل بامر مشروع وحصل من ذلك العلم علم بالله فهو من العلم الموروث وقد لوح المصنف الى ذلك حيث قال (فأمثال هذه المعاني مع سهولة أمرها بالاضافة الى الاغوار والاسرار) الخفية (لا يستقل بدركها ابتداء الا الانبياء) عليهم الصلاة والسلام فهم الوارثون عن الله تعالى بمالهم من محض عنايته وفضله (ولا يستقل باستنباطها) أى ابراز دقائق تلك المعاني (تلقيا) من صدور النبوة واقتباسا من مشكاة أنوارها وذلك (بعد تنبيه الانبياء عليها) تلويحا وتصريحا (الا لعلماء) الكامل (الذين هم ورثة الانبياء عليهم السلام) ثم لا يخفى ذلك الامر المنبه عليه سواء كان شرعا لنبي مخصوص أو كان شرعا لمن قبله من الانبياء قررته نبي هذا العامل فهو وارث من كان

العامل بشرعه خاصة ووارث نبيه بما قرره له فحشر في صفوف الانبياء عليهم السلام والله أعلم (السادس والسابع زيادة السرة وقلعة الحشفة) أعلم أن زيادة السرة تسمى بالسرة وهو جسم كالمصراع متصل بسرة منه وأما القلعة ففيها لغات المشهور منها على وزان قسبة والجمع قلف وقلفات كقصب وقصبان والثانية القلعة كغرفة والجمع قلف كغرف وهي الجلد التي تقطع في الختان ومن عظمت جلده هذه يقال له الاقلف وهي قلعاء وقلعها القالف قطعها والحشفة بالتحريك رأس الذكر (أما السرة فتقطع في أول الولادة) في سياق المصنف هنا يجوز أن الذي يقطع هو الجلد المتصل كالمصراع بالسرة وليس هو نفس السرة وقوله في أول الولادة أي إذا ولد المولود يجب أن يبدأ أول شيء قطع سره فوق أربع أصابع وإنما وجب قطع هذا الجسم لأنه لو بقي على طوله لتعفن وتضرر الصبي برأسته وربما وصلت عفونته إلى السرة وإنما جعل القطع فوق أربع أصابع لأنه لو كان أقل من هذا لتألم الجنين به المأشديدا ويربط بصورة نقيمة تقتل قتلا لطيفا وتوضع على موضع الربط خرقعة مغموسة في الزيت ومما أضربه في قطع السر أن يؤخذ العروق الصفر ودم الاخوين والأنزروت والكحون والاشنة والمر أجزاء سواء يسحق ويذر على سرته ثم تشد (وأما التطهير بالختان) أي قطع القلعة التي تغطي الحشفة من الرجل وقطع بعض الجلد التي في أعلى فرج المرأة ويسمى ختان الرجل عذارا بالعين المهملة والذال المعجمة والراء وختان المرأة خفاضا بالخاء المعجمة والضاد المعجمة أيضا فقد اختلف في الوقت الذي يشرع فيه (فعادة اليهود اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشغل) أي يعوى (الولد أحب وأبعد من الخطر) هذا القول أشار به إلى وقته وهو البلوغ أو بعده على الصحيح من مذهب المصنف لما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أنه سئل مثل من أنت حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا يومئذ مختون وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك وأما وقت الاستحباب فقال الماوردي هو قبل البلوغ والاختيار في اليوم السابع من بعد الولادة وقبل من يوم الولادة فإن أخرف في السنة السابعة فإن بلغ وكان نضوا نجيفا بعلم من حاله أنه ان خستن تلف سقط الوجوب ويستحب أن لا يؤخر عن وقت الاستحباب الاعتذر وذكر القاضي الحسين أنه لا يجوز أن يختن الصبي حتى يصير ابن عشرين سنة لأنه حينئذ يضرب على ترك الصلاة وألم الختان فوق ألم الضرب فيكون أولى بالتأخير وزيفه النووي في شرح المذهب ولم يذكر المصنف حكم الختان هل هو واجب أو سنة وقد اختلف العلماء فيه فذهب أكثر العلماء إلى أنه سنة وليس بواجب وهو قول مالك وأبي حنيفة في رواية وفي أخرى عنه واجب وفي أخرى عنه يأثم بتركه وإليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وذهب الشافعي إلى وجوبه مطلقا وهو مقتضى قول سحنون من المالكية وذهب أحمد وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه واجب في حق الرجال سنة في حق النساء واحتج من قال أنه سنة بما (قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء) هكذا بالواو في سائر نسخ الكتاب ومثله في الجامع وفي نسخة العراقي وغيرها بحذفها قال رواه أحمد والبيهقي من رواية أبي المليح بن أسامة عن أبيه بأسناد ضعيف اه قلت ورواه الطبراني والبيهقي أيضا من حديث شاذ بن أوس وأبي أيوب وابن عباس وفي سند الإمام أحمد الحاج بن أرطاة عن والد أبي المليح والحجاج ضعيف لا يحتج به وقال ابن عبد البر أنه يدور على الحاج بن أرطاة وليس ممن يحتج به قال العراقي وقد رواه الطبراني في مسنده الشاميين من غير طريق الحاج بن رواية سعيد بن بشر عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس وأجاب من أوجبه بأنه ليس المراد بالسنة هنا خلاف الواجب بل المراد الطريقة واحتج من أوجبه بقوله تعالى أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا وثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رفعه اختن إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمانين سنة بالقدم وقدرى أبو يعلى من طريق علي بن رباح مصغرا قال أمر إبراهيم بالختان فاختن بالقدم فاشد عليه فأوحى الله إليه عجلت قبل أن تأمر بك بالته فقال يارب كرهت أن

السادس والسابع زيادة
السرة وقلعة الحشفة أما
السرة فتقطع في أول الولادة
وأما التطهير بالختان فعادة
اليهود في اليوم السابع
من الولادة ومخالفتهم
بالتأخير إلى أن يشغل الولد
أحب وأبعد عن الخطر قال
صلى الله عليه وسلم الختان
سنة للرجال ومكرمة للنساء

أَوْخَرُ أَمْرًا فِي الصَّحِيحِينَ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ الْفُطْرَةُ خَمْسٌ فَذَكَرَ الْخُتَانُ وَأَغْرَبَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ
 الْعَرَبِي فِي شَرْحِ الْمُوطَّاعِ قَالَ عِنْدِي أَنَّ الْخُصَالَ الْخَمْسَ الْمَذْكُورَةَ كُلُّهَا وَاجِبَةٌ وَتَعْقِبُهُ أَبُو شَامَةَ عَلَى
 مَا سَأَلَنِي فِي آخِرِ هَذَا الْكِتَابِ وَنَقَلَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ عَنْ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ قَالَ دَلَّ الْخَبَرُ عَلَى أَنَّ الْفُطْرَةَ بِمَعْنَى
 الدِّينِ وَالْأَصْلَ فِيهَا أَضْيَفُ إِلَى الشَّيْءِ أَنَّهُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَرْكَانِهِ لِأَمِنْ زَوَائِدِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ
 وَقَدْ وَرَدَ الْأَمْرُ بِاتِّبَاعِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِلْمُ أَنَّ هَذِهِ الْخُصَالَ أَمْرٌ بِهَا إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكُلُّ شَيْءٍ
 أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى بِاتِّبَاعِهِ فَهُوَ عَلَى الْوُجُوبِ لِمَنْ أَمَرَهُ وَتَعْقِبُ بَانَ وَجُوبِ الْإِتِّبَاعِ لَا يَقْتَضِي وَجُوبَ كُلِّ مَتَّبِعٍ
 فِيهِ بَلْ يَتِمُّ الْإِتِّبَاعُ بِالْإِمْتِثَالِ فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا عَلَى الْمَتَّبِعِ كَانَ وَاجِبًا عَلَى التَّابِعِ أَوْ نَدْبًا فَغَدِبَ وَتَتَوَقَّفُ
 ثَبُوتُ هَذِهِ الْخُصَالَ عَلَى الْأَمَةِ عَلَى ثَبُوتِ كَوْنِهَا كَانَتْ وَاجِبَةً عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمِمَّا احْتَجَّ بِهِ الْقَائِلُونَ
 بِالْوُجُوبِ مَا رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ مِنْ حَدِيثِ عِيْثِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ كَلْبِ بْنِ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ لِلرَّجُلِ الَّذِي أَسْلَمَ أَلْقَ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ وَاخْتَنَنْ فَاسْتَدِلَّ ابْنُ سَرِيحٍ عَلَى وَجُوبِهِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى تَحْرِيمِ
 النَّظَرِ إِلَى الْعُورَةِ فَلَوْلَا أَنَّ الْخُتَانِ فَرَضَ لَأَبْجَعُ النَّظَرَ إِلَيْهَا مِنَ الْمُخْتَنُونَ وَتَعْقِبُ بَانَ سَنَدُ الْحَدِيثِ ضَعِيفٌ
 وَقَدْ قَالَ ابْنُ الْمُنْذِرِ لَا يَثْبُتُ فِيهِ شَيْءٌ وَقَالَ ابْنُ الْقَطَّانِ عَنِي وَأَبُوهُ بِمَجْهُولَانِ وَقَالَ الذَّهَبِيُّ فِيهِ انْقِطَاعٌ وَفِي الْفَتْحِ
 أَنَّهُ ضَعِيفٌ وَنَقَضَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ مَا قَالَهُ ابْنُ سَرِيحٍ بِجَوَازِ نَظَرِ الطَّيِّبِ وَلَيْسَ الطَّبِيعُ وَاجِبًا إِجْمَاعًا وَاسْتَدِلَّ
 أَبُو حَامِدٍ وَالْمَوَارِدِيُّ بِأَنَّهُ قَطْعٌ لَا يَسْتَخْلَفُ مِنَ الْجَسَدِ تَعْبُدًا فَلَا يَكُونُ الْوَاجِبُ وَقَاسَاهُ عَلَى وَجُوبِ الْقَطْعِ
 فِي السَّرْقَةِ وَاحْتَرَزَا بِعَدَمِ الِاسْتِخْلَافِ عَنِ الشَّعْرِ وَالظُّفْرِ وَبِالتَّعْبُدِ عَنِ الْقَطْعِ لِأَنَّ كَلَامَهُ لَا يَجِبُ وَتَعْقِبُ
 بَانَ قَطْعُ الْبِدَاغِ أَبْجَعُ فِي مَقَابِلَةِ جَرَمٍ عَظِيمٍ فَلَمْ يَتِمَّ الْقِيَاسُ وَاحْتَجَّ الْقَائِلُ لَوْ جُوبُهُ بِأَنْ يَبْقِيَ الْعَلْفَةُ بِحَسَبِ
 النِّجَاسَةِ وَيَمْنَعُ حُجَّةُ الْإِصْلَاحِ فَجَبَّازُ الْفِتْنَةِ وَشَبَّهَهُ النِّجَاسَةَ بِبَاطِنِ الْفَمِّ وَاحْتَجَّ الْمَوَارِدِيُّ فَقَالَ فِي الْخُتَانِ
 إِدْخَالُ أَلَمٍ عَظِيمٍ عَلَى النَّفْسِ وَهُوَ لَا يَسْرِعُ إِلَّا فِي أَحَدِي ثَلَاثَ خُصَالَ لِحْظَةٍ أَوْ عَقُوبَةٍ أَوْ وَجُوبٍ وَقَدْ انْتَقَى
 الْإِثْنَانِ فَبُثِّبَ الثَّلَاثُ وَتَعْقِبُهُ أَبُو شَامَةَ بِأَنَّ فِي الْخُتَانِ عِدَّةَ مَصَالِحَ كَزَيَادَةِ الطَّهَارَةِ وَالنِّظَافَةِ فَإِنَّ الْعَلْفَةَ مِنَ
 الْمُسْتَقْذَرَاتِ عِنْدَ الْعَرَبِ وَكَثَرَتْهُمْ لِلْأَقْلَفِ فِي أَشْعَارِهِمْ * (تَنْبِيْهُ) * قَالَ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ الْحَكْمَةُ فِي
 الْخُتَانِ أَنَّ الْحَشْفَةَ قُوَّةُ الْحَسِّ فَمَادَمَتْ مُسْتَوْرَةً بِالْعَلْفَةِ تَقْرَى اللَّذَّةُ عِنْدَ الْمُبَاشَرَةِ فَذَا قَطَعْتَ الْعَلْفَةَ
 تَصَلَبَتْ الْحَشْفَةُ فَضَعُفَتْ اللَّذَّةُ وَهُوَ الَّذِي يَشْرِي بَعْدَهَا تَقْلِيلًا لِلذَّةِ لِأَقْطَاعِهَا فَالْعَدْلُ الْخُتَانُ * (مُهَمَّة) *
 اخْتَلَفَ فِي خُتَانِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ أَحَدُهَا أَنَّهُ وَلَدَ مُخْتُونًا مَقْطُوعَ السَّرَةِ أَخْرَجَهُ
 ابْنُ عَسَاكَرٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَالطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَأَبُو نَعِيمٍ وَالْخَطِيبُ مِنْ طَرَقٍ عَنْ أَنَسٍ نَحْوَهُ
 وَصَحَّحَهُ الضَّيَاءُ فِي الْمُخْتَارَةِ لَكِنْ نَقَلَ الْعِرَاقِيُّ عَنِ السَّكَّالِ بْنِ الْعَدِيمِ أَنَّهُ قَالَ لَا يَثْبُتُ فِي هَذَا شَيْءٌ وَأَقْرَبُهُ عَلَيْهِ
 وَبِهِ صَرَحَ ابْنُ الْقَيْمِ وَرَدَّ عَلَى مَنْ جَعَلَهُ مِنْ خُصَائِصِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَدْ نَقَلَ ابْنُ دُرَيْدٍ فِي الْوَشَّاحِ عَنْ
 ابْنِ السَّكَّالِيِّ أَنَّهُ غَيَّرَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَذَلِكَ وَذَكَرَ الْخَافِظُ بْنُ حَجَرَ أَنَّ الْعَرَبَ تَزْعُمُ أَنَّ الْغُلَامَ إِذَا وَلَدَ فِي الْقَمَرِ
 فَسُخِّتَ قَلْبُهُ أَيْ اتَّسَعَتْ فَيَصِيرُ كَالْمُخْتَنُونَ الثَّانِي أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَتَنَهُ جَدُّهُ عَبْدِ الْمَطْلَبِ يَوْمَ سَابِعِهِ
 وَصَنَعَ لَهُ مَادِيَةً وَسَمَّاهُ مُحَمَّدًا أَوْ رَدَّ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي التَّهْمِيدِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ الثَّلَاثُ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 خَتَنَ عِنْدَ حَلِيمَةَ السَّعْدِيَّةِ ذَكَرَهُ ابْنُ الْقَيْمِ وَالْمِصْبَاطِيُّ وَمُغْلَطَايُ وَقَالَ ابْنُ جَبْرِ بَلْ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَتَنَهُ
 حِينَ طَهَرَ قَلْبَهُ وَكَذَا أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَأَبُو نَعِيمٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي بَكْرَةَ لَكِنْ قَالَ الذَّهَبِيُّ إِنَّ هَذَا
 مُنْكَرٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَبَالِغَ فِي خَفْضِ الْمَرْأَةِ) أَيْ خُتَانَهَا (قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا مَعْطِيَةَ)
 الْإِنصَارِيَّةُ (وَكَانَتْ تُخَفِّضُ) أَيْ تُخْتَنُ لِلنِّسَاءِ (يَا أُمَّ عَطِيَّةُ أَشْمَى وَلَا تَهْسِكِي فَإِنَّهُ أَسْرَى لِلْوَجْهِ وَأَخْطَى
 عِنْدَ الزَّوْجِ) قَالَ الْعِرَاقِيُّ رَوَاهُ الْحَاكِمُ وَابْنُ أَبِي حَتْمٍ مِنْ حَدِيثِ النُّعْمَانِ بْنِ قَيْسٍ وَابْنِ دَاوُدَ نَحْوَهُ مِنْ حَدِيثِ
 أُمِّ عَطِيَّةَ وَكُلَاهُمَا ضَعِيفٌ هَاهُ وَالْأَشْمَامُ هُوَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ بَيْنٍ وَالتَّهْلُكُ هُوَ الْمُبَالَاغَةُ فِي الْعَمَلِ قَالَه الرَّجَزِيُّ
 وَقَدْ أَخْرَجَ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ أَيْضًا مِنْ هَذَا الطَّرِيقِ وَلَقَدْ ظَهَرَ خَفْضُهَا وَلَا تَهْسِكِي فَإِنَّهُ أَنْصَرَّ لِلْوَجْهِ وَأَخْطَى

وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَبَالِغَ فِي خَفْضِ
 الْمَرْأَةِ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ لَا مَعْطِيَةَ وَكَانَتْ
 تَخَفِّضُ بِأُمِّ عَطِيَّةَ أَشْمَى وَلَا
 تَهْسِكِي فَإِنَّهُ أَسْرَى لِلْوَجْهِ
 وَأَخْطَى عِنْدَ الزَّوْجِ

أى أكثر لسان الوجد ودمه

وأحسن في جاعها فانظر
الى جزالة لفظه صلى الله
عليه وسلم في السكينة والى
اشراق نور النبوة من
مصالح الاخرة التى هي
أهم مقاصد النبوة الى
مصالح الدنيا حتى انكشف
له وهو أى من هذا الامر
النازل قدره ما وقعت
الغفلة عنه خيف ضرره
فسبحان من أرسله رجة
للعالمين ليجمع لهم بين
بعثته مصالح الدنيا والدين
صلى الله عليه وسلم الثامنة
ما طال من اللحية وانما
أخرناها لنلحق بها ما فى
اللحية من السن والبدع اذ
هذا أقرب موضع يليق به
ذكرها وقد اختلفوا فيها
طال منها فقبيل ان قبض
الرجل على لحيته وأخذ
ما فضل عن القبضة فلا بأس
فقد فعله ابن عمر وجاعة
من التابعين واستحسنه
الشعبي وابن سيرين وكرهه
الحسن وقتادة وقالوا
عافية أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا اللحية
والامر فى هذا قريب ان
لم ينته الى تقصيص اللحية
وتدويرها من الجوانب
فان الطول المفرط يشوه
الخلق وتو بطل السنة
المغتابين بالنزاهة فلا بأس
بالاعتزاز عنه على هذه
النية وقال النخعي عجت
لرجل عاقل طويل اللحية

عند الزوج ولفظ الضحك بن قيس كان بالمدينة امرأة يقال لها أم عطية تخفف الجوارى فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك والضحك بن قيس راوى هذا الحديث قيل هو الفهرى وقيل غيره وقال الحفاظ بن
حزور رواه أبو داود فى السنن وأعله بمحمد بن حسان فقال مجهول ضعيف وقال فى موضع آخر كلاهما ضعيف
وعنى أسرى للوجه (أى أكثر لسان الوجه ودمه) لان شهوته تبق بالاشمام فيرجع الدم الى الوجه
ويظهر فيه الطراوة (و) معنى قوله وأحطى عند الزوج أى (أحسن فى جاعها) وذلك لان الحافضة اذا
استأملت جلدته الختان ضعفت شهوة المرأة فكرهت الجساع فقلت حظونها عند بعلمها كما انهم اذا تركتها
بجالتها فلم تأخذ منها شيأ بقيت غلظتها فقد لا تسكت فى جماع حليلها فتقع فى الزنا فأخذ بعضها تعدل الخلقة
والشهوة (فانظر الى جزالة لفظه صلى الله عليه وسلم فى الكناية) مع كمال الإيجاز والاختصار والتلويح
الى اختيار الوسط الذى هو العدل (و) انظر الى اشراق نور النبوة فى مصالح الاخرة التى هي أهم مقاصد
النبوة الى مصالح الدنيا (وقد انكشف له) من وراء حجاب (وهو) صلى الله عليه وسلم مع ذلك
(أى) لم يقرأ ولم يكتب ولا جلس بين يدي معلم (من هذا الامر النازل قدره) يشير الى الحديث المتقدم
(ما) وقعت الغفلة عنه (ولم ينته على ذلك) خيف ضرره (فسبحان من أرسله رجة للعالمين)
محضة (ليجمع لهم بين بعثته) أى بركتها (مصالح الدنيا والدين) من كل ما يحتاج اليه الانسان منها
(صلى الله عليه وسلم) وشرف وكرم ومجد وعظم * (مهمة) * قال السهيلي فى الروض نقلا عن نوادر أى
زيد أول امرأة خففت من النساء وثقت اذنها وجرت ذيلها باحر وذلك ان سارة غضبت عليها فخلعت
أن تقطع ثلاثة أعضاء من أعضائها فأمرها ابراهيم عليه السلام أن تبرقها بثقب اذنها وخفاضها
فصارت سنة فى النساء اه (الثامن) من خصال الفطرة كماله فى حديث عائشة على ما سأتى بيانه اعفاء
اللحية وهو (ما طال من اللحية وانما أخرناها لنلحق بها ما فى اللحية من السن والبدع اذ هذا أقرب موضع
يليق به ذكرها وقد اختلفوا فيما طال منها فقبيل ان قبض الرجل على لحيته وأخذ ما فضل عن القبضة
فلا بأس) فى ذلك (فقد فعله) من الصحابة عبدالله (بن عمر) بن الخطاب رضى الله عنه (وجاعة من
التابعين واستحسنه الشعبي) الفقيه عامر بن شراحيل (وابن سيرين) مجتهد آخرون (وكرهه الحسن)
البصرى (وقتادة) بن دعامة أبو الخطاب السدوسي (وقالوا تركها عافية) أى عفوا (أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا اللحية) كفى الصيحين من حديث ابن عمر وفى رواية أفوا وفى رواية وفرو وفى رواية
أرخوا بالخاء المعجمة على المشهور وقيل بالجيم من الترك والتأخير وأصله الهمز فحذف تخفيفا واعفاء
اللحية توفير شعورها وتكثيره وانه لا يأخذ منه كالشارب من علفا شئ اذا كثرت وزاد وهو من الاضداد
وفى الفعل المتشدد لغتان أعفاه وعفاه وجاء المصدر هنا على الرباعى قال العراقي واستدل به الجمهور على
أن الاولى ترك اللحية على حالها وأن لا يقطع منها شئ وهو قول الشافعى وأصحابه وقال عياض يكره حلقها
وقصها وتحريفها وقال القرطبي فى المفهم لا يجوز حلقها ولا تنطها ولا قص الكثير منها قال عياض وأما
الاخذ من طولها فحسن قال ويكره الشهرة فى تعظيمها كما يكره فى قصها وحزها قال وقد اختلف السلف
هل لذلك حد فمنهم من لم يحدد شيأ فى ذلك الا انه لا يتركها بعد الشهرة ويأخذ منها وكره مالك طولها
جدا ومنهم من حدد بحداد على القبضة فيزال ومنهم من كره الاخذ منها الا فى حج أو عجرة اه (والامر فى
هذا قريب اذ لم ينته الى تقصيص اللحية وتدويرها من الجوانب) كما هو شأن أهل الذعارة (فان الطول
المفرط) فيها (قد يشوه الخلقة) الاصلية (و يطلق ألسنة المغتابين بالنزى) والتعيب (اليه فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه النية وقال) ابراهيم بن الاسود (النخعي) فقيه الكوفة (عجت لرجل) ونص
القوت عجا من رجل (عاقل طويل اللحية كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها) ونص القوت فيجعلها
(بين لحيته فان التوسط فى كل شئ حسن ولذلك قيل) ونص القوت وقال بعض الادباء (كلما طالت

كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها بين لحيته فان التوسط فى كل شئ حسن ولذلك قيل كلما طالت

اللحية تشمر العقل) وقال آخر ما طالت اللحية من رجل الا ونقص من عقله بمقدار ما طال من لحيته قال صاحب القوت وأنشدت لبعض الظرفاء

لا تعجبين للحية * طالت منابتها طويلا نهوى بماء صاف الريا * حكايمها ذنب الحسيه
قد يدرك الشرف الفتي * يوما ولحيته قليله

وأنشدت لبعض العرب لعمر كمالا الفتيان أن تنبت اللحية * ولكنما الفتيان كل فتى ندى
*(فصل) * (وفي اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها أشد من بعض) ونص القوت وفي اللحية من خفايا الهوى ودقائق آفات النفوس ومن البدع المحدثه اثنا عشر خصلة بعضها أعظم من بعض وكلها مكروهة وقد كُتِبَ أجلنا ذلك عددا في باب آفات النفوس (وهو خضابها بالسواد) لأجل الهوى وتبدليس الشيب (وتبييضها بالكبريت) وغيره استجمالا لطهار عا لوالسن وسرا للحدائث والتعليم (و) من ذلك (تنفهاو) أيضا (تنف الشيب منها) تغطية للتكهل (والنقصان والزيادة فيها) على ما سيأتي بيانه (وتسريحها تصنع لأجل الرياء) ونص القوت لأجل الناس (وتركها شعثة) تظلمة مغبرة (أظهار للزهد) والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (و) من ذلك (النظر الى سوادها بحجاب) بها وخيلاء وغرة (بالشباب) ونفرا (و) من ذلك النظر (الى بياضها تكبرا بعلا السن) وتطاولا على الشباب فيحسبه نظره اليها عن النظر لنفسه من تعلم العلم وتعلم القرآن الذي لا يسعه جهله (و) من ذلك (خضابها بالجرة والصفرة من غيرنية) صالحة (تشبها بالصالحين) والقراء من أهل السنة فهذه عشر خصال وزاد صاحب القوت فقال ومنه تقصيصها كالتمعية طاقعة على طاقة للترين والتصنع ووافقه النووي فعند الخصال المكروهة فيها اثني عشر كما قاله صاحب القوت وزاد حلقها وعقدتها وضفرها وبه تمت الخصال اثني عشر ثم فسر المصنف تلك الخصال فقال (أما الاول وهو الخضاب بالسواد) لالفرض الجهاد (فهو منهي عنه لقوله صلى الله عليه وسلم خبز شبابكم من تشبه بشيوخكم وشريوخكم من تشبه بشبابكم) كذا في القوت ولكن قال بكهولكم بدل بشيوخكم قال العراقي أخرجه الطبراني من حديث وثالة بن الاسقع باسناد ضعيف اه قلت وكذا أبو يعلى قال الهيثمي وفيه من لم أعرفهم وأخرجه البيهقي عن ابن عباس وقال تفرد به بحر بن كثير السقاوي بحر قال في الكاشف تركوه وفي الضعفاء اتفقوا على تركه وفيه أيضا الحسن ابن أبي جعفر وهو ضعيف وأخرجه ابن عدى عن ابن مسعود وقال ابن الجوزي حديث لا يصح (والمراد بالتشبه بالشيخوخة) في الحديث المذكور (في الوقار لافي تبييض الشعر) فإنه مكروه لما فيه من اظهار علو السن توصلا الى التصديرو قال ابن أبي ليلى يعجبني ان أرى قفا الشاب أحسبه شيخا وأبغض أن أرى قفا الشيخ أحسبه شابا فاذا هو بشيخ وأخذ المأوردى من الحديث انه ينبغي للطالب الاقتداء بأشياخه والتشبه بهم في جميع أفعالهم ليصير لها لغا وعليها ناشئا ولما خالفها بما يجانبها وقال المناوي في شرح الجامع معنى من تشبه بكهولهم أى في سيرتهم لافي صورتهم فيغلب عليه وقار العلم وسكينة الحلم وزاخرة التقوى من مدانى الامور وكف نفسه عن علة الطبع وخالق السوء والتصابى واللهو فيكون في الدنيا في رعاية الله وفي القيامة في ظله ومعنى من تشبه بشبابكم أى في العجلة والنبات والصبر عن الشهوات والقصد من حب الشباب على اكتساب الحلم وزجر الكهول عن الخفة والطيش (ومنه) رسول الله صلى الله عليه وسلم (عن الخضاب بالسواد) قال العراقي أخرجه ابن سعد في الطبقات من حديث عمرو بن العاص باسناد منقطع ولمسلم من حديث جابر وغيره وهذا شيء واجتنبوا السواد قاله حين رأى بياض شعر أبي ثعابة قلت وأخرجه أحمد عن أنس بلفظ غيروا الشيب ولا تقر به السواد وزاد في الفرديس يعنى أبافعا فة (وقال) صلى الله عليه وسلم (هو خضاب أهل النار) أى الخضاب بالسواد (وفي لفظ آخر الخضاب بالسواد خضاب الكفار) قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الكافر قال ابن أبي

اللحية تشمر العقل (فصل)
وفي اللحية عشر خصال
مكروهة وبعضها أشد
بكرهية من بعض خضابها
بالسواد وتبييضها بالكبريت
وتلفها وتنف الشيب منها
والنقصان منها والزيادة
فيها وتسريحها تصنع لأجل
الرياء وتركها شعثة أظهارا
للزهد والنظر الى سوادها
بحجاب الشباب والى بياضها
تكبرا بعلا السن وخضابها
بالجرة والصفرة من غيرنية
تشبها بالصالحين * أما
الاول وهو الخضاب
بالسواد فهو منهي عنه
لقوله صلى الله عليه وسلم
خير شبابكم من تشبه
بشيوخكم وشريوخكم
من تشبه بشبابكم والمراد
بالتشبه بالشيخوخة في الوقار
لا في تبييض الشعر ومنه
عن الخضاب بالسواد وقال
هو خضاب أهل النار وفي
لفظ آخر الخضاب بالسواد
خضاب الكفار

حاتم منكرا هوسميا في بقية الحديث قري يا و مذهب الشافعي ندب خضب الرجل والمرأة بخو حرة أو
صفرة ويحرم عليهم ما خضابه بالسواد الا لرجل لحاجة الجهاد وقيل يكرهه قاله ابن حجر في شرح الشماثل وأما
قول عياض منع الا كثرون الخضاب مطلقا وهو مذهب مالك فقد درده النووي بما هو مذكور في شرح
مسلم (وتزوج رجل) بالمرأة (على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصلى
خضابه وظهر نسبه) وفي القوت فظهرت شبته وفي بعض النسخ وظهر شبته (فرفعه أهل المرأة الى عمر
رضي الله عنه فردنكاحه وأوجعه ضربا وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيك) وأنص التوت
ودلبست عليهم شيك (ويقال أول من خضب بالسواد فرعون) ملك مصر (لعنه الله) نقله صاحب
القوت وذكره السيوطي في الاوليات (وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون
في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كموصل الحمام لا يرجون راحة الجنة) أورده صاحب القوت
وقال رواه سعيد بن جابر عن ابن عباس وقال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه بأسناد جيد
اه والحواصل جمع حوصلة الطائر بتثنية اللام وتخفيفها معروف ولا يرجون أي لا يشمون (الثاني
الخضاب بالصفرة والحرة) عده في الاجمال آخر ما قدمه في التفصيل لما سبته ما قبله ولا بأس في ذلك (وهو
جائر) اذا قارنته نية سالحة وهو أن يكون (تلبسا للشيب على الكفار في الغزو) عليهم (والجهاد) فيهم
(فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين) والصالحين وليس منهم (فهو مذموم) ولا يخفى ان
مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة سواء كان بحمرة أو صفرة وهذا لا يحتاج فيه الى نية
الجهاد بل حاجة الجهاد تبج السواد فضلا عن غيره كما تقدم فتأمل (وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصفرة خضاب المسلمين والحرة خضاب المؤمنين) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه
الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الأفراد قال ابن أبي حاتم منكرا هاه قلت أورده الحاكم
في المناقب ولكن لفظهم الصفرة خضاب المؤمن والحرة خضاب المسلم والسواد خضاب الكفار قال بعض
رواته دخل ابن عمر على ابن عمرو وقد سؤد لحية فقال السلام عليك أيها الشويب قال أما تعرفني
قال أعرفك شيخا وأنت اليوم شاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فذكره قال الذهبي
منكر وقال الهيثمي فيه من لم أعرفه وتعبيره بالمؤمنين نارة وبالمسلمين أخرى تفنن وهذا الحديث كما
تراه مشتمل على ثلاث جمل وقد قطع المصنف كما ترى تبعا لصاحب القوت (وكانوا يخضبون بالحناء
للحمرة وبالخلوق والكتم للصفرة) هكذا أورده صاحب القوت والخضاب بهما محبوب مطلوب لكونه
دأب الصالحين وفي الصحيحين من حديث ابن عمر أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصبغ بالصفرة وهو
دليل مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة ويدل له ما رواه أبو داود في سننه من رجل على النبي صلى
الله عليه وسلم قد خضب بالحناء والكتم فقال هذا حسن فخر آخر خضب بالصفرة فقال هذا أحسن من
هذا كله وما قال عياض من منع الخضاب مطلقا وعزاه لمالك والاكثرين لما روى من النهي عن تغيير
الشيب ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يغير شيبه وقد أجاب عنه النووي بأن ما مر من حديث ابن عمر وغيره
لا يمكن تركه ولا تأويله قال والمختار أنه صلى الله عليه وسلم صبغ في وقت وترك في معظم الاوقات فأخبر كل
بما رأى وهو صادق وهذا التأويل كالماتع للجمع به بين الأحاديث والله أعلم والحناء معروف والكتم
محرمة ويشدد من نبات الجبال ورقه كورق الأس يخضب به مدق قوا له فكر قدر الغافل ويسود اذا اضج
وقد يعصر منه دهن يستصح به في البوادي واذا خلط بالوشمة خضب سوادا وتقدم ان الخضاب بالسواد
حرام ما لم ينوا الجهاد (و) قد (خضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو) على الكفار فيهم لانه شاب
قوى فيها بون منه ومنهم عبد الله بن عمرو فانه كان يخضب كذلك بهذه النية (وذلك لا بأس به اذا حجت
النية ولم يكن فيه هوى وشهوة) للنفس والاصل فيه لصاحب القوت حيث قال فاما الخضاب بالسواد فقد

وتزوج رجل على عهد عمر
رضي الله عنه وكان يخضب
بالسواد فنصلى خضابه
وظهرت شبته فرفعه أهل
المرأة الى عمر رضي الله عنه
فردنكاحه وأوجعه ضربا
وقال غررت القوم بالشباب
ولبت عليهم شيك
ويقال أول من خضب
بالسواد فرعون لعنه الله
وعن ابن عباس رضي الله
عنه عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال يكون في
آخر الزمان قوم يخضبون
بالسواد كموصل الحمام
لا يرجون راحة الجنة
الثاني الخضاب بالصفرة
والحرة وهو جائر تلبسا
للشيب على الكفار في الغزو
والجهاد فان لم يكن على
هذه النية بل للتشبه بأهل
الدين فهو مذموم وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصفرة خضاب المسلمين
والحرة خضاب المؤمنين
وكانوا يخضبون بالحناء
للحمرة وبالخلوق والكتم
للصفرة وخضب بعض
العلماء بالسواد لاجل الغزو
وذلك لا بأس به اذا حجت
النية ولم يكن فيه هوى
وشهوة

بروى عن بعض العلماء من كان يقاتل في سبيل الله عز وجل انه كان يخضب بالسواد ولكن لم يخضب به
 لأجل الهوى ولا لتدليس الشيب انما كان بعد هذا من اعداد العدة لاعداء الله اعنى قوله تعالى وأعدوا
 لهم ما استطعتم من قوة واظهار الشباب من القوة وقد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه واضطجع
 هو وأصحابه ليراهم الكفار فيعلمون ان فيهم جلودا وقوة ومن صنع شيئا بنية حسنة صالحة يريد بذلك وجه
 الله تعالى وكان عالما بما ذهب اليه فهو فاضل في فعله كان ذلك من أدون أعماله فلا ينبغي أن يستن به فيه
 لانا وينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من شمر الناس منزلة من يقتدى بسنة المؤمن ويترك
 حسنة فآخبر ان المؤمن سبئة وحسنة وان من شرار الناس من تأسى بهم معذرة لنفسه في هواها (الثالث
 تبييضها بالكبريت) ونحوه والكبريت عيني يجرى فاذا جدمائة صار كبير يتاوهو أنواع أصفر وأبيض وكدر
 وجيع أنواعه يبيض الشعر بخورا (استحجالا لاطهار علو السن) وسنرا للعداسة (توصلا الى التوقير)
 والتعظيم عند الناس والرياسة (و) توصلا الى (قبول الشهادة) أى لقبيل شهادته عند الحكماء (و) الى
 (التصديق بالرواية) أى لينفق بذلك حديثه (عن الشيوخ) الماضين ويدعى بالنسب مشاهدة من لم يره
 وقد فعل ذلك بعض السهود وبعض المحدثين (وتزفعا عن الشباب واطهار الكثرة العلم) وقد فعل ذلك
 بعض القصاص والواعظ لرواج قولهم (فلنا) منه بجهله (بان كثرة الايام) التى يصمت شعر لحينه (تعطيه
 فضلا) أو تجعل فيه علما ولا يعلم ان العقل غراثر في القلوب وان العلم والعمل مواهب من الله تعالى علام
 الغيوب واليه أشار المصنف بقوله (وهيات فلا يزيد كبر السن للجاهل الاجهلا فالعلم ثمرة العقل وهى
 غريزة) في القلب (ولا يؤثر الشيب فيها) بكثرة وزيادة (ومن كانت غريزته الحق) وطبيعته الجهل
 (فطول المدة) وكثرة الايام (يؤكدها حقا) كلما كبر ويزيد جهله كلما أسن وراىنا جميع ذلك كثيرا
 في كثير من الناس (وقد كان الشيوخ) في السن والعلم (يقدمون الشباب) و يرون فضلهم (بالعلم)
 والدين تواضعوا وخبايا لا تكبر بالاكبر ولا علوا (كان) أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب رضى الله عنه
 يقدم) عبدالله (بن عباس) وهو حديث السن على أكبر العجوبة ويسأله دونهم) هكذا أورد صاحب
 القوت وقال ابو نعيم في الحلية حدثنا سليمان حدثنا على بن عبد العزيز حدثنا عارم أبو النعمان حدثنا أبو
 عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان عمر يدخلنى مع أشياخ يدرفق بعضهم لم
 تدخل هذا الذى معنا ولنا أبناء مثله فقال انه من قد علمتم قال فدعاهم ذات يوم ودعاهم معهم ومارأته دعانى
 يومئذ الا يريد منهم منى فقال ما تقولون اذا جاء نصر الله والفتح حتى ختم السورة فقال بعضهم أمرنا أن نحمد الله
 ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وقال بعضهم لا ندري ولم يقل بعضهم شيئا فقال لى يا ابن عباس أ كذلك
 تقول قلت لا قال فساتقول قلت هو أجلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله اذا جاء نصر الله والفتح
 ففتح مكة فذلك علامة أهلك فسج بحمد ربك واستغفره انه كان توابا قال عمر ما أعلم منها الا ما تعلم حدثنا
 أحمد بن جعفر بن مالك حدثنا محمد بن يونس الكرمي حدثنا أبو بكر الحنفي حدثنا عبيد الله بن وهب عن
 محمد بن كعب القرظي عن ابن عباس ان عمر بن الخطاب جلس في رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من المهاجرين فذكروا ليلة القدر فتسكاهم منهم من سمع فيها شئ ما سمع فتراجع القوم فيها الكلام
 قال عمر مالك يا ابن عباس صامت لا تتكلم تسكاهم ولا تمنعك الحدائة قال ابن عباس فقلت يا أمير المؤمنين ان
 الله وتر يحب الوتر فجعل أيام الدنيا تدور على سبع وخلق الانسان من سبع وخلق أرزاقنا من سبع وخلق
 فوقنا السموات سبعا وخلق تحتنا أرضين سبعا وأعطى من المائى سبعا ونهى في كتابه عن تكاح الاقربين
 من سبع وقسم الميراث في كتابه على سبع ونقع في السجود من أجسادنا على سبع وطاف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم سبعا بالكعبة وبالصفا والمروة سبعا ورمى الجمار سبع لاقامة ذكر الله بمناذ كرى في
 كتابه فأراها في السبع الاواخر من شهر رمضان والله أعلم قال فتعجب عمر وقال ما وافقني فيها أحد

الثالث تبييضها بالكبريت
 استحجالا لاطهار علو السن
 توصلا الى التوقير وقبول
 الشهادة والتصديق بالرواية
 عن الشيوخ وتزفعا عن
 الشباب واطهار الكثرة
 العلم فلنا بان كثرة الايام
 تعطيه فضلا وهيات فلا
 يزيد كبر السن للجاهل الا
 جهلا فالعلم ثمرة العقل وهى
 غريزة ولا يؤثر الشيب
 فيها ومن كانت غريزته
 الحق فطول المدة يؤكدها
 حقا وقد كان الشيوخ
 يقدمون الشباب بالعلم
 كان عمر بن الخطاب رضى الله
 عنه يقدم ابن عباس وهو
 حديث السن على أكبر
 العجوبة ويسأله دونهم

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الغلام الذي لم تستوشن رأسه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال التمسوا في العشر الاواخر ثم قال يا هؤلاء من يؤذي من هذا كداء ابن عباس (وقال ابن عباس رضي الله عنه) ونص القوت وروى عن ابن عباس وغيره (ما آتى الله عبده علما) ونص القوت عبد العلم (الاشابا والخبر كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا سمعنا فليذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى) ونص القوت ثم تلا قوله تعالى (انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناهم صيبا) الى هنا نص القوت فالاولى فيها وصف ابراهيم عليه السلام بالفتوة والثانية في حق اصحاب الكهف والثالثة في حق يحيى عليه السلام وكلهم وصفوا بالفتوة (وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقبل له يا أبا جزة) وهي كنية أنس (فقد أسن فقال لم يشنه الله بالشيب فقبل أهوشين فقال كلكم يكرهه) هكذا أوردته صاحب القوت قال العراقي متفق عليه من حديث أنس دون قوله فقبل الى آخره ولمسلم من حديثه وسئل عن شيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما شأنه الله بيضاء اه قلت ولمسلم عن أنس روايات أخر كان في لحيته شعرات بيضاء لم ير من الشيب الا قليلا لو شئت أن أعد شمطات كن في رأسه ولم يخضب انما كان البياض في عنقه فته وفي الصدغين وفي الرأس نبذ أي شعرات متفرقة وقوله لم يخضب انما قاله بحسب علمه وفي الصحيحين من حديث ابن عمر انما كان شبيهه صلى الله عليه وسلم نحووا من عشرين شعرة بيضاء وهو لا ينافي رواية من قال لا أربع عشرة شعرة بيضاء لان الأربع عشرة نحو العشرين لانها أكثر من نصفها ومن زعم انه لا دلالة لنحو الشئ على القرب منه فقد وهم نعم روى البيهقي عن أنس نفسه ما شأنه الله بالشيب ما كان في رأسه ولحيته الا سبع عشرة أو ثمان عشرة شعرة بيضاء وقد يجمع بينهما ما بان اخباره اختلف لاختلاف الاوقات أو بان الاول اخبار عن عدة والثاني اخبار عن الواقع فهو لم يعد الا أربع عشرة وأما في الواقع فكان سبع عشرة أو ثمان عشرة وقد يجمع بين الروايات المختلفة فيمن قال انه صلى الله عليه وسلم شاب ومن نفاه فالذي نفاه نفى كثرته لا أصله وسبب قلة شبيهه ان النساء يكرهن غالباً ومن كره من النبي صلى الله عليه وسلم شياً كفر وهذا معنى قول أنس ولم يشنه الله بالشيب وأما خبر ان الشيب وقار وفور فيجاب عنه بأنه وان كان كذلك لكنه يشين عند النساء غالباً وبان المراد من الشيب المنفى الشين عند من كرهه لا مطلقاً التجمع الروايات وروى البخاري عن أبي جحيفة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبيض قد شمت ومسلم عنه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه منه بيضاء ووضع الراوي بعض أصابعه في عنقه وأخرج مسلم والنسائي عن جابر بلفظ كان قد شمت مقدم رأسه ولحيته وعند مسلم كان اذا ادهن لم يتبين أي الشيب واذا أشعث تبين قال شارحه لانه عند الادهان يجمع شعره فيخفي شبيهه لقلته وعند عدمه يتفرق شعره فيظهر شبيهه والله أعلم (ويقال ان يحيى بن أكرم) التميمي أبو محمد المروزي القاضي روى عن عبد العزيز بن أبي حازم وابن المبارك وعن الترمذي والسراج وكان من بحور العلم ولولا دعاة فيه وتكلم فيه توفي بالرندة منصرفاً من مكة سنة ٢٤٣ (ولي القضاء) الاكبر بالبصرة (وهو ابن احدى وعشرين سنة) وهذا ذكره صالح شاذان سمعت منصور بن اسمعيل يقول ولي يحيى بن أكرم قضاء البصرة وهو ابن احدى وعشرين سنة اه (فقال له ر جل) ذات يوم وهو (في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه) ونص القوت يريد أن يخشمه بذلك (كم سن) سيدنا (القاضي أيده الله) فأدرك ذلك منه (فقال سن عتاب بن أسيد) بن أبي العيص بن أمية القرشي ابن عبد الرحمن أمير مكة أرسل عنه ابن المسيب وعطاء وجماعة مات يوم مات الصديق وعمره خمس وعشرون سنة وروى له الأربعة (حين ولاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فخمه) أي أسكنه هكذا أوردته صاحب القوت وكانت التولية يوم الفتح وزاد العراقي فقال وأنا أكبر من معاذ بن جبل حين وجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً على اليمن وقال أخرجه الخطيب في التاريخ باسناد فيه

وقال ابن عباس رضي الله عنه ما آتى الله عز وجل عبداً علماً الا شاباً والخبر كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا سمعنا فليذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناهم صيباً وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه ولحيته عشرون شعرة بيضاء فقبل له يا أبا جزة فقال لم يشنه الله بالشيب فقبل أهوشين فقال كلكم يكرهه ويوقال ان يحيى بن أكرم ولي القضاء وهو ابن احدى وعشرين سنة فقال له رجل في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه كم سن القاضي أيده الله فقال مثل سن عتاب ابن أسيد حين ولاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فخمه

نظر وما ذكره ابن أكرم صحيح بالنسبة الى عتاب بن أسيد فإنه كان حين الولاية ابن عشرين سنة وما بالنسبة الى معاذ فانما يتيم له ذلك على قول يحيى بن سعيد الانصاري ومالك وأبي حاتم انه كان حين مات ابن ثمان وعشرين سنة والراجح انه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة في الطاعون سنة ثمانى عشرة والله أعلم اهـ قلت ولعل هذا هو السبب في اسقاط ذكره عند صاحب القوت وتبعه المصنف (وروى عن مالك) أطلقه فيتوهم انه مالك بن أنس فقيه المدينة وليس كذلك ففي القوت وروينا عن مالك بن مغول رحمه الله وهذا من المصنف اطلاق في محل التقييد ومالك بن مغول هذا بجلى كوفي روى عن ابن بريده والشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم وقيصة حجة روى له الجماعة مات سنة ١٥٩ (قال قرأت في بعض الكتب) المنزلة (لاتعزكم اليه فان التيس له الحية) والتيس هو الذي كرم من المعز اذا أتى عليه الحول وقبل الحول هو جدى الجمع تيوس (وقال أبو عمرو بن العلاء) سيد القراء بالبصرة قرأت في طبقات القراء لاذهي بخطه اختلف في اسمه على تسعة عشر قولاً والذي صح انه زبائن بن العلاء بن عمار بن العريان بن حصين بن الحرث بن جلهمة ابن حجر بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم المازني التميمي توفي سنة ١٥٤ روى عنه أبو عمرو والشيباني وغيره وله اخوة أربعة معاذ وأبو سفيان والعريان وأبو حفص (اذا رأيت الرجل طويل القامة) أي القد (صغير الهامة) أي الرأس (عريض اللحية) أي كثيفها (فاقص عليه بالحق) أي قلله العقل لان كلا من الاوصاف المذكورة على استقلالها مذموم فكيف اذا اجتمعت (ولو كان أمية بن عبد شمس) بن عبد مناف وهو أبو الاعصاب والعنابس وانما ذكره لشرفه هكذا أورده صاحب القوت وزاد وقال معاوية رضى الله عنه يتبين حق الرجل في طول قامته وعظم لحيته وفي كنيته وفي نقش خاتمه اهـ ومنه ما يحكى ان الاصمعي كان قد ذكر له روى الرشيد هذه المقالة فيمنها هو ذات يوم في عليه به شرف على السوق وبين يديه الاصمعي اذ مر رجل على هذه الصفة فقال هرون له أترى هذا الرجل يكون أحق فقال ليحبر به مولانا فطلبه في الحال فحضر فسأله عن اسمه فذكر له وسأله عن كنيته فقال أبو عبد الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فقال الاصمعي هذه واحدة فضحك هرون ثم سأله على نقش خاتمه فقال وتفتقد الطبر فقال مالى لأرى الهدى أم كان من الغائبين فقال الاصمعي هذه ثنتان الى آخر القصة وهي مغروفة ثم قال صاحب القوت ولم تكن الاشياخ يستسكفون أن يتعلموا من الشباب ما جهلوا ولا يزرون عليهم لصغر سنهم اذ الفضل بيد الله يؤتبه من يشاء لمانع لما أعطى فيعطى فضله من يشاء من صبي وغيره ولا معطى لمانع من كبير وغيره (وقال أيوب) هو ابن أبي تيممة واسمه كيسان أبو بكر (السختياني) البصري الامام نسب الى محلة السختيان بالبصرة لنزوله فيها روى عن عمرو بن سلمة الجرمي ومعاذ بن سيرين وعن شعبة وابن عتبة قال شعبة ما رأيت مثله كان سيد الفقهاء مات سنة ١٣١ عن ثلاث وستين سنة (أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه) فيقال له تتعلم من هذا فيقول نعم أنا عبده مادمت أتعلم منه (وقال على ابن الحسين) بن علي بن أبي طالب الامام زين العابدين والد أبي عبد الله الباقر (من سبق اليه العلم قبلك فهو) أفضل مني (امامك فيه وان كان أصغر سنًا مني) هكذا أورده صاحب القوت (وقيل لابي عمرو بن العلاء) تقدمت ترجمته قريبا (أي حسن من الشيخ) من باخ سن الشيخوخة (أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به) ونص القوت ان كانت الحياة تحسن به فالتعلم يحسن به وانه يحتاج الى العلم مادام حيا (وقال يحيى بن معين لاجد بن حنبل) تقدمت ترجمتهما (وقد رآه عيسى خلف بغلة) الامام (الشافعي) رضى الله عنه وذلك ببغداد في القدمة الاولى وكان قد لازمه اذ ذاك كثيرا (يا أبا عبد الله) هي كنية الامام أجدو بقية الائمة سوى أبي حنيفة (تركت حديث سفيان) بن عيينة لاسفيان الثوري فانه قد قدم الوفاة سنة ١٦٣ (بعـلوه وتحشى خلف بغلة هذا الشاب الفتى) يعني به الشافعي (وتسمع منه فقال له أجدو عرفت لكنك تحشى) في ركابه (من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلو

وروى عن مالك رحمه الله أنه قال قرأت في بعض الكتب لاتعزكم اليه فان التيس له الحية وقال أبو عمرو بن العلاء اذ رأيت الرجل طويل القامة صغير الهامة عريض اللحية فاقص عليه بالحق ولو كان أمية ابن عبد شمس وقال أيوب السختياني أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه وقال علي بن الحسين من سبق اليه العلم قبلك فهو امامك فيه وان كان أصغر سنًا مني وقيل لابي عمرو بن العلاء أي حسن من الشيخ أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجهل يقبح به فالتعلم يحسن به وقال يحيى بن معين لاجد بن حنبل وقد رآه عيسى خلف بغلة الشافعي يا أبا عبد الله تركت حديث سفيان بعـلوه وتحشى خلف بغلة هذا الفتى وتسمع منه فقال له أجدو عرفت لكنك تحشى من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلو

أى مشافهة من غير واسطة (أذكر كنه بنزول) بواسطة عنه (وان عقل هذا الشاب ان فاتني لم أدركه
 بعلا ولا نزول) هكذا أوردته صاحب القوت والقطب الخيضرى فى اللمع الالامية وكان عمر الشافعى اذ ذلك
 نيفا وأربعين سنة ولذلك وصفه بالشاب بالفتى * (تنبيه) * قد بقى مما يناسب ابراده فى هذا الموضع
 من كتاب القوت ما نضه قال وسمعت أبا بكر الجلال يقول انى لارى الصبي يعمل الشئ فاستحسنه فاقدري
 به فيكون امامى فيه فأما معنى الخبر الذى روى لا يزال الناس بخير ما أناهم العلم عن أكارهم فاذا أناهم
 عن أصاغرهم هل كوا فان ابن المبارك سئل عن ذلك فقال أصاغرهم أهل البدع لانه لا يصغير من أهل السنة
 عنده علم ثم قال كم من صغبر السن جملنا عنه كبير العلم وقد قيل عن أكارهم يعنى أصحاب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فهذا موطن للخبر الا تخولنا يزال الناس بخير مادام فهم من رأى وليأتين عليهم زمان يطلب
 فى أقطار الارض رجل رآنى فلا يوجد كيف وقد جاءت بذلك لفظة ذكرتم الا يزال الناس بخير ما أناهم
 العلم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أكارهم فاذا أناهم عن أصاغرهم استعصى الكبير
 على الصغير فهلكوا أى لارى لنفسه أن يتعلم منه لسا ذكرنا من الحياء والكبر والاستنكاف ووجه آخر
 هذا المجازة عندي على الخبر والكون لا على الذم والعب لانه قد جاء فى الآثار وصف هذه الامة فى أول الزمان
 يتعلم صغارها من كبارها فاذا كان آخر الزمان تعلم كبارها من صغارها فان كان كذلك فهذا على تفضيل
 الاصاغر وتشريف هذه الامة على سالف الامم لانهم لم يكونوا يحكمون العلم الا عن القسيسين والاحبار
 والرهبان والاشياخ العباد الزهاد وأخبار هذه الامة فى آخر الزمان تفضل سالف الامم فى أول أزمنتهم بان
 يتعلم الكبير من الصغير بما فضلهم الله عز وجل فذلك كأشد وطاء للخبر الا آخر امتى كالطير لا يدري أوله
 خير أو آخره ومثله من الشاهد الا آخر كيف تم تلك أمة أنا أولها والمسيح بن مريم آخرها وقد روى فى الخبر
 لا تحقر واعبدا آتاه الله عز وجل علما فان الله تعالى لم يحقره ان جعل العلم عنده وكان شعبة يقول من
 كتبت عنه سبعة أحاديث أو تعلمت منه علما فانا عبده وقال مرة أخرى انا كتبت عن الرجل سبعة أحاديث
 فقد استرقتنى والله أعلم (الرابع تنف بياضها استنكافا من الشيب) ورغبة عنه (وقد نهى عن الشيب
 عن تنف الشيب وقال هو نور المؤمن) قال العراقى أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه والنسائى وابن
 ماجه من رواية عمر بن شعيب عن أبيه عن جده اه قلت وعند المنذرى وقال انه نور المسلم وعند أبي
 داود من حديثه بلفظ لا تنقوا الشيب فانه نور يوم القيامة وفى روايه تله فانه نور المؤمن وأخرج البيهقى
 من هذه الرواية الشيب نور المؤمن لا يشيب رجل شيبه فى الاسلام الا كانت له بكل شيبه حسنة ورفع
 به ادرجة وفى اسناده الوليد بن كثير أوردته الذهبي فى الضعفاء وروى ابن عساكر من حديث أنس
 الشيب نور من خلع الشيب فقد خلع نور الاسلام وانما جعل الشيب نور المؤمن لانه يمنعه عن الغرور
 والخلة والطيش ويميله الى الطاعة ويحبس نفسه عن الشهوات وكل ذلك موجب للثواب يوم المآب وفى
 الحديث الا آخر من خلع الشيب يعنى ازاله بنحو تنف أو غيره واليه أشار المصنف بقوله (وهو فى معنى
 الخضب بالسواد) فى اظهار الخلد وانه شاب قوى تدليسا (وعلة الكراهية ماسبق) واختلف هل النهى
 للتحريم واختاره النووي لثبوت الزجر عنه فى عدة أخبار وبعضهم أطلق الكراهية ومقتضى سياق
 المصنف التحريم لانه جعله فى معنى الخضب بالسواد (والشيب نور الله) قد تقدم من حديث أنس الشيب
 نور والتنف فى الحديث أعم من أن يكون فى اللحية أو من الرأس لانه نور وقار (والرغبة عنه ورغبة عن
 النور) وميل الى الخلود فى دار الغرور * (تنبيه) * ذكر السيموطى فى الاوليات ان أول من شاب ابراهيم
 عليه السلام وفى الاسرائيليات ان ابراهيم عليه السلام لما رجع من تقرب ولده الى بهرات سارة فى لحيته
 شعرة بيضاء فاستكرهها وأرتبه اياها فأنما ملها فاجبته وكرهتها وطالبته بازائها فابى وأتاه ملك فقال السلام
 عليك يا ابراهيم وكان اسمه ابرم فزاد فى اسمه هاء والهاء فى السريانية للتفخيم والتعظيم ففرح وقال انك
 الهى والله كل شئ قال له الملك ان الله صيرك معظما فى أهل السموات وأهل الارض (الخامس تنفها) كلها
 (أوتنف بعضها بحكم العيب) بها (والهوس) أى خفة العقل كلبى بذلك جماعة وما نقل عن الحربرى

وأذكر كنه بنزول وان عقل
 هذا الشاب ان فاتني لم
 أدركه بعلا ولا نزول الرابع
 تنف بياضها استنكافا
 من الشيب وقد نهى عن الشيب
 السلام عن تنف الشيب
 وقال هو نور المؤمن وهو فى
 معنى الخضب بالسواد وعلة
 الكراهية ماسبق والشيب
 نور الله تعالى والرغبة عنه
 رغبة عن النور * الخامس
 تنفها أو تنف بعضها بحكم
 العيب والهوس

وذلك مكرره ومشوه الخلقة وتنف (٤٢٦) الفنيكين بدعة وهما جانبنا العنقة شهد عند عمر بن عبد العزيز رجل كان ينتف فنيكيه فرد

صاحب المقامات من العبث بما ومنتفها فهو من باب الاضرار (وذلك مكرره) كراهة التخريم كمال اليه النوى (ومشوه الخلقة) الاصلية أى مغير لها (وتنف الفنيكين بدعة) كما قاله صاحب القوت قال (وهما) منى فذلك كأمير (جانبنا العنقة) التي تحت الشفة السفلى (شهد عند عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه) من الخلفاء الراشدين (رجل كان ينتف فنيكيه فرد شهادته) كذا فى القوت وذلك لانه أتى بدعة محدثة لم تكن فى زمن السلف فزجره برده شهادته (ورد عمر بن الخطاب) أمير المؤمنين (رضى الله عنه) أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن (ابن أبي إسلي) الانصارى (قاضى المدينة) روى عن الشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم وكيع قال أبو حاتم محله الصدق أخرجه الاربعة توفى سنة ١٤٨ (شهادة من كان ينتف لحنته) كذا فى القوت لأنه قال شهادة رجل (وأمانتها فى أول النبات تشبها بالمرء) جمع أمره من لحيته له (فن المنكرات البكار) وكذا حلقها بالموسى أو أزالها بالنور وفى سباق النوى تنفها أول طلوها يشار للمردة وحسن الصورة من أشد المنكرات (فان للحى زينة الرجال) وعلامة السكال (فان لله سبحانه) وعبرة القوت قد ذكر فى بعض الاخبار ان الله عز وجل (ملائكة يقسمون) أى يحلفون (والنيز بن بنى آدم بالحى) وفى بعض نسخ الكتاب يسبحون بقولهم سبحان الذى زين (وهى من تمام الخلق) الظاهر (وبها يميز الرجال من النساء) فى ظاهر الخلق وتقدم ان النبى صلى الله عليه وسلم كان كث اللحية وكذلك أبو بكر وكان عثمان رقيق اللحية طويها وكان على عريض اللحية وقد ملأت ما بين منكبيه رضى الله عنهم (وقيل فى غريب التأويل اللحية هى المراد بقوله تعالى يزيد فى الخلق ما يشاء) وعبرة القوت وقد روى فى بعض تأويل قوله تعالى يزيد فى الخلق ما يشاء قال الحى وفيه وجوه كثيرة اه قلت قد ذكر السوطى فى الدر المنثور فى تفسير هذه الآية ما نصه أخرجه ابن أبي حاتم عن السدى فى قوله تعالى يزيد فى الخلق ما يشاء يقول يزيد فى أجنحتهم وخلقهم ما يشاء وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس قال الصوت الحسن وأخرج البيهقي عن قتادة قال الملاح فى العيين اه (وقال أصحاب الاحنف بن قيس) وعبرة القوت وصف بعض بنى نعيم من رهط الاحنف بن قيس رضى الله عنه قال (وددنا أن نشترى لحيته) وفى القوت ما اشترينا (للاحنف) بن قيس لحيته (بعشرين ألفا) ولم يذكر حنفه فى رجليه ولا عوره فى عينه وذكر كراهية عدم لحيته وكان الاحنف رضى الله عنه رجلا عاقلا حلما كريما (وقال شريح) بن الحرث (القاضى) أبو أمية السكندى ولاه عمر قضاء الكوفة وولى قضاء البصرة وقضى سمع عمر وعلماه وعنه ابراهيم وأبو حصين أخرجه له النسائى توفى سنة ٧٨ (وددت ان لى لحيته بعشرة آلاف) هكذا أورده فى القوت (وكيف تكبره اللحية وفيها) خصال نافعة نقلها صاحب القوت عن بعض الادباء منها (تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار) منها (الرفع فى المجالس واقبال الوجوه اليه) منها (التقديم على الجماعة) والتفضيل عليهم (و) منها (وقاية العرض فان من يشتم يعرض باللحية ان كان للمشتوم لحيته وقد قيل ان أهل الجنة مرد الاهرون أحاموسى صلى الله عليه وسلم فان له لحيته الى سرته تخصبها له وتفضيلا * السادس تقصيصها كالنعمية طاقة على طاقة للترين للنساء والتضع) أى لتسبحهن النساء وغبيرهن (وعن كعب) هو المعروف بالاحبار تقدمت ترجمته قال (يكون فى آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الجملة ويعرقون نعالهم كالنماجل أولئك لاخلق لهم) أورده صاحب القوت عن كعب وأبى الخلد انهم ما وصفوا قوميا يكونون فى آخر الزمان فساقاه قال وذكر أيضا عن جماعة ان هذا من أسراط الساعة والنماجل جمع منجل حديد معوجة آلة

شهادته ورد عمر بن الخطاب رضى الله عنه وابن أبي ليلى قاضى المدينة شهادة من كان ينتف لحيته وأمانتها فى أول النبات تشبها بالمرء فى المنكرات البكار فان اللحية زينة الرجال فان لله سبحانه ملائكة يقسمون والذى بن بنى آدم بالحى وهو من تمام الخلق وبها يميز الرجال عن النساء وقيل فى غريب التأويل اللحية هى المراد بقوله تعالى يزيد فى الخلق ما يشاء قال أصحاب الاحنف بن قيس وددنا أن نشترى للاحنف لحيته ولو بعشرين ألفا وقال شريح القاضى وددت ان لى لحيته ولو بعشرة آلاف وكيف تكبره اللحية وفيها تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار والرفع فى المجالس واقبال الوجوه اليه والنقد على الجماعة ووقاية العرض فان من يشتم يعرض باللحية ان كان للمشتوم لحيته وقد قيل ان أهل الجنة مرد الاهرون أحاموسى صلى الله عليه وسلم فان له لحيته الى سرته تخصبها له وتفضيلا * السادس تقصيصها كالنعمية طاقة على طاقة للترين للنساء والتضع قال كعب يكون فى آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الجملة ويعرقون نعالهم كالنماجل أولئك لاخلق لهم

السابع الزيادة فيها وهو
أن يزيد في شعر العارضين
من الصدغين وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظم
اللعى وينتهي الى نصف
الخد وذلك ببيان هيئة أهل
الصلاح * الثامنة تسريحها
لاجل الناس قال بشرى
الحبة تسريحها
لاجل الناس وتركها متقلبة
لاظهار الزهد * التاسع
والعاشر النظير في سوادها
أوبياضها بعين العجب وذلك
مسذوم في جميع أجزاء
البدن بل في جميع الاخلاق
والافعال على ما سيأتى
بيانه فهذا ما أردنا أن
نذكره من أنواع التزين
والنظافة وقد حصل من
ثلاثة أحاديث من سنن
الجسدا اثنا عشر حصلة
خمس منها في الرأس وهى
فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشارب
والسوال وثلثة في البسد
والرجل وهى القلم وغسل
البراجم وتنظيف الواجب
وأربعة في الجسد وهى
تنف الابط والاستحداد
والختان والاستنجاء بالماء
فقد وردت الاخبار بمجموع
ذلك

معروفة للصادق روى عن أبي هريرة أن أصحاب الدجال عليهم السجبان شواربهم كالصياصي ونعالهم
مخرطة أى نعالهم لها أعناق طوال مفرقة كالخرطوم والسيجان جميع ساج الطيالس والصياصي
القرن (السابع الزيادة فيها) والنقص منها (وهو أن يزيد في شعر العارضين من الصدغ وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظم اللعى) وذلك هو حد اللحية (أو) أخذ بعض العذار في حلق الرأس ويدخل فيه
نتف جانبي العنفة وهما الفنيكان أو ينقص من العظمين حتى (ينتهي الى نصف الخد وذلك) نقصان من
اللحية وهو (ببيان هيئة أهل الصلاح) بل هو مشكلة فليجنب ذلك (الثامن تسريحها لاجل الناس)
تصنعوا وتركها شعثة اظهارا للزهد والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (قال بشرى) هو الحافى
كذا في نسخ الكتاب والصواب قال السرى وهو ابن المغلس السقطى خال الجندى كما هو مصرح به في القوت
وغيره (في اللحية شركان) خضيان (تسريحها لاجل الناس) أى لاراعتهم (وتركها متقلبة) أى شعثة
مغبرة قتائل (لاظهار الزهد) ونص القوت لاجل الزهد وقال أيضا لودخل على داخل فمسحت لحيته
لاجله لظننت أنى مشرك (التاسع والعاشر النظير في سوادها بعين العجب) والخيلاء وغيره بالشباب ونفرا
وهذا هو التاسع وأما العاشر فلم يشر اليه المصنف هنا وقد مر عند ذكر الخصال اجلا في الاول وهو النظر
الى بياضها تسكيرا بكبر السن وتطاولا على الشباب فيحجبها نظره البهائم النظر لنفسه (وذلك) أى النظر
بعين العجب (مسذوم في جميع أجزاء البدن بل في جميع الاخلاق والافعال على ما سيأتى بيانه) في مواضعه
اللائقة به (فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة) الظاهرة (وقد حصل من) تضمن
(ثلاثة أحاديث) متفرقة مروية من طرق صحيحة منها حديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة روى الله
عنهم على ما يأتى بيانه (من سنن الجسدا اثنا عشر خصلة خمس منها في الرأس فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشارب والسوال وثلثة) منها (في البسد والرجل وهى القلم) أى قص الانطافار
(وغسل البراجم وتنظيف الواجب وأربعة) منها (في الجسد وهى تنظيف الابط والاستحداد والختان
والاستنجاء بالماء فقد وردت الاخبار بمجموع ذلك) وكل ذلك قد تقدم بيانه ما عدا فرق الرأس فقد أخرج
البخارى من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعر رأسه الى أن قال ثم فرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق هو جعل الشعر فرقتين كل فرقة ذواته ضد السدل وهو مطابق الارسال
والمراد هنا رساله على جبينه وجعله كالقصة وقد سده من ورائه من غير أن يجعل فرقتين وفيه دليل على أن
الفرق أفضل لانه الذى رجح اليه صلى الله عليه وسلم واتخاذ السدل خلافا لمن قال نسخ السدل فلا يجوز
فعله ولا اتخاذ الجمة والنصية لما ورد أن فرقت عقيدته فرق الخ فهو صريح في جواز السدل وزعم نسخها
يحتاج الى بيان ناسخه وانه متأخر عن المنسوخ ويحتمل رجوعه الى الفرق باجتهاد وعليه حكمه عدوله
عن موافقة أهل الكتاب هنا ان الفرق أقرب الى النظافة وأبعد عن الاسراف في غسله وعن مشابهة النساء
ومن ثم كان الذى يتجه جواز السدل حيث لم يقصد التشبه بالنساء الاحرم من غير نزاع وأما بيان مجموع
الاخبار الواردة فيه فحديث أبي هريرة لفظه خمس من الفطرة الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم
الانطافار وتنف الابط أخرجه الأئمة الستة فرووه خلا الترمذى من طريق سفيان بن عيينة والترمذى
والنسائى ايضا من رواية معمر والنسائى ايضا من رواية ثونس بن زيد ثلاثتهم عن الزهرى عن ابن المسيب
ورواه النسائى من رواية سعيد المقبرى كلاهما عن أبي هريرة وأما حديث عائشة فلفظه عشر من الفطرة
قص الشارب واعفاء اللحية والسوال واستنشاق الماء وقص الانطافار وغسل البراجم وتنف الابط وحلق
العانة وانتقاص الماء أخرجه مسلم وأصحاب السنن قال زكريا قال مصعب ونسيت العاشرة الا أن تسكون
المضمضة وزاد قتيبة قال وكيع انتقاص الماء بمعنى الاستنجاء وقد ضعف النسائى رفعه فانه رواه موقفا على
طلق بن حبيب ثم قال انه أولى بالصواب من حديث مصعب بن شيبة قال ومصعب بن شيبة منكر الحديث
وقال الترمذى انه حديث حسن وأما حديث ابن عباس فلفظه خمس كلها في الرأس ذكر فيها الفرق ولم
يذكر اعفاء اللحية أخرجه أبو داود وقال عبد الرزاق فى مصنفه أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه

عن ابن عباس واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال ابتلاه الله بالطهارة خمس في الرأس وخمس في
الجسد خمس في الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسؤال وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار
وحلق العانة والختان وتنف الابط وعن صاحب القوت بحديث ابن عباس حديث استبطاء الوخي وفيه
وأتم لا تستنون ولا تقامون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون براجمكم وقد تقدم ذلك للمصنف
(تنبيه) وقدر وى في الباب أحاديث غير التي ذكرت في ذلك حديث عمار بن ياسر واقطعه من الفطرة
المضمضة والاستنشاق والسؤال وقص الشارب وتقليم الاظفار وتنف الابط والاستسقاء وغسل البراجم
والانتضاح والاختتان هذا لفظ ابن ماجه وساق أبو داود بعضه وأحال ببقية على حديث عائشة وهو من
رواية علي بن زيد عن سلمة بن محمد عن عمار بن ياسر وقال البخاري انه لا يعرف لسلمة سماع عن عمار وفي
رواية لابي داود عن سلمة عن أبيه والظاهر انها مسلمة ومنها حديث ابن عمر بلفظ الفطرة قص الاظفار
وأخذ الشارب وحلق العانة أخرجه النسائي ورواه البخاري بلفظ من الفطرة حلق العانة وتقليم
الاظفار وقص الشارب وفي رواية له من الفطرة قص الشارب هكذا أورده من الطريقين في اللباس من
رواية حنظلة عن نافع عن ابن عمر وأسقطه المزني في الاطراف فاقتصر على عزوفه للنسائي *(تنبيه آخر)*
قول مسلم في اخذ الرايتين في حديث أبي هريرة من رواية يونس بن يزيد عن الزهري الفطرة خمس
وكذلك رواية النسائي من طريق سفيان الفطرة خمس فان سفيان قد رواه على الشك كما هو عند مسلم من
طريقه الفطرة خمس فان سفيان قد رواه من الفطرة فاما أن يكون الشك منه أو من فوقه أو من الرواية عنه
وجمع بينه وبين حديث عائشة وعمار بجوابين أحدهما أن يكون ذلك في حديث أبي هريرة المتأكد من
خصال الفطرة وأفردها لذكرها والثاني أن يكون على ما ذكره الله تعالى بعد ذلك زيادة الخصال
المدكورة في حديث عائشة وحديث عمار على تقدير صحة ما وكذلك حديث ابن عمر السابق ذكره وانه
أعلم *(تنبيه آخر)* دل حديث عائشة المتقدم على ان خصال الفطرة أكثر من العشرة وهو كذلك
فانه أسقط منها الختان المذكور في حديث أبي هريرة وذكر منها الانتضاح في حديث عمار والفرق في
حديث ابن عباس ولم يذكر فيه اعفاء اللحية فقد يتحصل من مجموع ذلك ثلاثة عشر خصلة وأوصلها أبو
بكر بن العربي شارح الترمذي الى نحو ثلاثين خصلة وقال لا أطيل بأيرادها ولم يذكر المصنف الانتضاح
المدكورة في حديث عمار ولا الانتقاص المذكور في حديث أبي هريرة تبعه صاحب القوت فليتنبه لذلك
والله أعلم *(خاتمة)* تشمل على مهمات تتعلق بهذه الخصال التي تضمنتها الاخبار المذكورة الاولى
اختلاف في المراد بالفطرة في هذه الاحاديث فقبل السنة حكمها الخطابي عن أكثر العلماء بدل علمه رواية
أبي عوانة في المستخرج في حديث عائشة عشر من السنة فعلى هذا المراد بالسنة الطريقة أى ان ذلك من
سنن الانبياء وطريقهم لان بعضها واجب كما تقدم على الخلاف ومن لا يرى وجوب شيء منها يحكمها على
السنة التي تقابل الواجب وقيل المراد بالفطرة هذا الدين وقيل الاسلام ولكل وجهة والله أعلم *(الاشارة
في مناسبة تسمية هذه الخصال فطرة قال صاحب المذهب في هذه الخصال محافظة على حسن الهيئة والنظافة
وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الانسان عليها وبقاء هذه الامور وترك ازالها
يشوه الانسان ويقبحه بحيث يستقذر ويحتجب فيخرج مما تقتضيه الفطرة الاولى لهذا المعنى والله أعلم
(الثالثة) أغرب القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الموطأ فقال عندى ان الخصال الخمس المذكورة في
الحديث كلها واجبة فان المراد لو تركها لم تنقض صورته على صورة الآدميين وتعتبه ألوشامة بأن الاشياء
التي مقصودها مطلوب لتحسين الخلق وهي النظافة لا يحتاج الى ورود أمر بإيجاب بل بمجرد الندب الهامن
الشارع كاف *(الرابعة)* ان هذه الخصال هي التي ابتلى الله بها ابراهيم فاتمهن فجعله الله مسلما وروى ذلك
عن ابن عباس كما في مذهب عبد الرزاق وتقدمت الاشارة اليه وربما احتج من قال بوجوب بعض هذه
الخصال بقوله تعالى أن اتبع له ابراهيم حنيفا وثبت ان هذه الخصال أمر بها ابراهيم عليه السلام وكل
شيء أمر الله باتباعه فهو على الوجوب بان أمر به وتقدمت الاشارة اليه مع التعقب عليه وقال بعضهم مؤيدا

لذلك ان الابتلاء غالب النما يقع بما يكون واجبا والله أعلم * الخامسة فيه ان مفهوم العمد ليس بحجة لانه
اقتصر في حديث أبي هريرة على خير وفي حديث ابن عمر على ثلاث وفي حديث عائشة على عشر مع ورود
غيرها وقد تقدم انها ثلاثة عشر وأصلها أبو بكر بن العربي الى ثلاثين فأذا نال ذلك ان ذكر العدد
لا يفتى في الزيادة عليه وهو قول أكثر أهل الأصول ولما قال به بحجب بما تقدم ان الله أعلم بالزيادة في
خصال الفطرة بعد ان لم يكن علمه لما حدث ببعضها والله أعلم * السادسة قد ذكر من جملة الخصال انتقاص
الماء ولم يذكره المصنف وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة فالشهور انهم بالقاف والصاد المهملة وهكذا
ذكره أبو عبيد في الغريب والهرزي في الغريبين وغيرهما وقيل بالغاء حكاه ابن الاثير في النهاية وحكى عن
بعضهم تصويبه قال النووي وهذا شاذ والصواب ما سبق وقد اختلف في معناه فسر وكسح كما عند مسلم
بالاستنجاء ومراده الاستنجاء بالماء لا مطلقا لان الماء مصرح به في الحديث وحكى الترمذي في الجامع عن
أبي عبيد انه الاستنجاء بالماء وقال أبو عبيد في الغريب انتقص البول بالماء اذا غسل هذا كبره به وقد
رواه التستائي من قول طلق بن حبيب وقال فيه وغسل الدبر وقال التستائي انه أشبه بالصواب * السابعة من
جملة الخصال المذكورة التي لم يذكرها المصنف الانتضاح وهو عند أبي داود وابن ماجه من حديث عمار كما
تقدم واختلف في تفسيره فقيل هو الانتقاص اي الاستنجاء بالماء وقيل هو رش الماء وهو الصواب واختلف
في موضع استحبابه فحكى النووي عن الجمهور انه نضح الفرج بماء قليل بعد الوضوء لدفع الوسواس ومنبه
حديث الحسك بن سفيان الثوري رفعه ثم أخذ كفا من ماء فنضجه بفرجه أي بعد الوضوء رواه أبو داود
وابن ماجه ولا ابن ماجه من حديث زيد بن حارثة رفعه علمني جبريل عليه السلام الوضوء وأمرني أن أنضح
تحت ثوبي مما يخرج من البول بعد الوضوء فقوله بعد الوضوء متعلق بانضحه لا بقوله يخرج لانه لو خرج البول
بعد الوضوء لوجب إعادة الوضوء ولا ابن ماجه أيضا من حديث أبي هريرة اذا توضأت فانتضح وقيل ان
الانتضاح المذكور هو أن ينضح ثوبه بالماء بعد الفراغ من الاستنجاء لدفع الوسواس أيضا حتى اذا توههم
نجاسة بلل في ثوبه أو بدنه أحال به على الماء الذي نضجه ويدله ما رواه أبو داود من رواية رجل من ثقيف
عن أبيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم نضح فرجه والاول أجمع ويحتمل أن يراد بالنضح
هنا غسل البول فيكون المراد الاستنجاء فان النضح يطلق ويراد به الغسل أيضا وقد حكاه النووي في شرح
مسلم قولوا والله أعلم (واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض) فيه (للطهارة الظاهرة) فقط (دون)
الطهارة (الباطنة فليقتصر على هذا) القدر (وليتحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب) على
مريد الآخرة (التنظيف منها) والتوصل عنها (أكثر من أن يحصى) أو يحدد (وسبأ في تفصيلها في)
مواضعها من (ربيع المهلكات) على وجه يبين المراد (مع تعريف الطريق في ازالتها) كيف يكون
وبما يكون (و) كيف هديتم (تطهير القلب منها ان شاء الله تعالى) والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى كل عبد مصطفى وحسبنا الله ونعم الوكيل وقد وجدت هذه الزيادة في بعض النسخ وفي
نسخة أخرى زيادة وبه تم كتاب أسرار الطهارة ويتلوه ان شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة وأنا أقول
بعون الله تعالى معتمدا على فضله وامداده وبه تم شرح كتاب أسرار الطهارة والحمد لله الذي بنعمته تتم
الصالحات ويتلوه ان شاء الله تعالى شرح كتاب أسرار الصلاة وكان الفراغ من تسويده

سحر ليلة الاربعاء سابع شهر رمضان سنة ١١٩٧ قاله وكتب أبو الطيب

محمد مرتضى الحسيني حامدا لله تعالى ومصليا على نبيه

ومسلما ومستغفرا وحسبنا الله ونعم الوكيل

* (تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله كتاب أسرار الصلاة) *

واذا كان غرض هذا
الكتاب التعرض للطهارة
الظاهرة دون الباطنة
فليقتصر على هذا ولتحقق
ان فضلات الباطن
وأوساخه التي يجب
التنظيف منها أكثر من أن
تحصى وسبأ في تفصيلها في
ربيع المهلكات مع تعريف
الطريق في ازالتها وتطهير
القلب منها ان شاء الله
عز وجل * ثم كتاب أسرار
الطهارة بحمد الله وعونه
ويتلوه ان شاء الله تعالى
كتاب أسرار الصلاة والحمد
لله وحده وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى كل عبد
مصطفى

(فهرست الجزء الثاني من انحف السادة المتقين شرح أسرار احياء علوم الدين)

صفحة	صفحة
٣	مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة
١٠٣	الاصول السابعة العلم بأن الله تعالى منزله الذات
١٠٥	عن الاختصاص بالجهات الخ
١١٢	الاصول الثامن العلم بأنه تعالى مستوعب على عرشه
١٢٣	بالمعنى الذي أراد الخ
١٢٤	الاصول التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه
١٢٥	منزها عن الصورة والمقدار الخ
١٢٦	فصل زجعت طائفة من مثبتي الرؤية باستحالة
١٢٧	رويته تعالى في المنام الخ
١٢٨	فصل قال النسفي المعلوم ليس بمعرف الخ
١٢٩	الاصول العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد الخ
١٣٠	فصل عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الخ
١٣١	فصل وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد
١٣٢	الخ
١٣٣	فصل ان أريد بالفساد في الآلية عدم التكون
١٣٤	فتقديره أن يقال لو تعدد الاله لم تتكون
١٣٥	السماء والارض الخ
١٣٦	فصل قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما
١٣٧	رأيت الامام أبو منصور التميمي في الاسماء
١٣٨	والصفات الخ
١٣٩	فصل رجع الى تحقيق سياق المصنف الخ
١٤٠	فصل قد تقدم أنفاً هذا المطلب مما يصح
١٤١	فيه التمسك بالسمع الخ
١٤٢	الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ومداره
١٤٣	على عشرة أصول
١٤٤	الاول العلم بأن صانع العالم قادر الخ
١٤٥	فصل والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو
١٤٦	القادر الخ
١٤٧	الاصول الثاني العلم بأنه تعالى عالم بجميع
١٤٨	الموجودات الخ
١٤٩	الاصول الثالث العلم بكونه عز وجل حيا الخ
١٥٠	الاصول الرابع العلم بكونه تعالى مريد الافعال
١٥١	الخ
١٥٢	الاصول الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم الخ
١٥٣	الاصول السادس العلم بأنه تعالى ليس بعرض
١٥٤	الخ

صحيحة	صحيحة
١٤٢ الأصل الخامس انه تعالى سميع بصير	١٤٢ فصل وهذا الدليل الذي سقناه في أول الأصل هو متمسك المحدث وأما الصوفي الخ
١٤٤ الأصل السادس انه سبحانه وتعالى مسكلم بكلام الخ	١٤٧ الأصل التاسع انه ليس يستحيل بعثة الانبياء عليهم السلام
١٥٠ الأصل السابع اعلم أن الكلام القائم بذاته المختص بنفسه قديم الخ	١٩٨ فصل اتفق أهل السنة والجماعة على ان بعثة الانبياء جاترقة عقلا الخ
١٥٢ الأصل الثامن ان علمه قديم الخ	١٩٩ فصل اعلم أن البعثة لعاف من الله تعالى الخ
١٥٣ الأصل التاسع ان ارادته قديمة الخ	فصل ودليل المحدث في هذا الأصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين
١٥٧ الأصل العاشر ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة الخ	فصل ودليل الصوفي يقول قد تحقق الخ تكميل الأصل اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي الخ
١٦٢ الأصل الأول العلم بان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه الخ	٢٠٠ الأصل العاشر في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض معجزاته
١٦٥ الأصل الثاني ان أنظر اذ الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخبر جهاهن كونهما مقدورة الخ	٢٠٥ فصل وأما تسبيح الطعام
١٧٢ الأصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه	٢١٣ الركن الرابع في المسموعات ومداره على عشرة أصول الأصل الأول في الحشر والنشر
١٧٨ فصل لاختلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى الخ	٢١٦ فصل وأما المحدث فحاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعادة الخ
فصل وهذا المطلوب أدلته من الكتاب والسنة لا تحصى	٢١٨ الأصل الثاني سؤال من ذكره ونكبر الأصل الثالث عذاب القبر ونعيمه
الأصل الرابع ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع الخ	الأصل الرابع الميزان
١٨٠ الأصل الخامس انه يجوز على الله تعالى أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه الخ	٢٢٠ الأصل الخامس الصراط
١٨٣ فصل قد أورد المصنف في اثبات هذا الأصل دليلين عقليين الخ	٢٢١ الأصل السادس ان الجنة والنار مخلوقتان
١٨٤ الأصل السادس ان الله عز وجل ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق	فصل لم يذكر المصنف الخوض الخ
١٨٥ فصل وحاصل ما في المسامرة وشرحه الخ	٢٢٢ الأصل السابع في الامامة والبحث فيها الخ
١٨٦ الأصل السابع انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء	٢٢٥ فصل وقيل عدم تسليم على رضى الله عنه قتلة عثمان لامر آخر
١٨٨ فصل ومن أجوبة المساتريدية في الرد	٢٢٧ الأصل الثامن ان فضل الصحابة على حسب ترتيبهم في الخلافة
١٩٠ الأصل الثامن ان معرفة الله سبحانه واجبة الخ	٢٢٩ فصل وأما أصحابه عليه السلام فابوبكر رضى الله عنه الخ
١٩٢ فصل لانزع في استقلال العقل بأدراك الحسن الخ	٢٣٠ الأصل التاسع ان شرائط الامامة خمسة الخ
	٢٣٢ الأصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع والعلم
	٢٣٣ الفصل الرابع في الايمان والاسلام وما بينهما

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
٢٩٠	الفصل الثالث في بيان الاسـ باب الموجبة للخلاف	٢٣٤	من الاتصال والانفصال وفيه ثلاث مباحث
٢٩٣	الفصل الرابع في تمثيل الخلاف الواقع بين الناس في الاديان والمذاهب	٢٣٥	البحت الاول في موجب اللغة
٢٩٤	الفصل الخامس في ذكر اشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين	٢٤١	البحت الثاني في اطلاق النمرع كيف هو الخ
٢٩٤	الفصل السادس العلم اما أن يكون معقولا الخ	٢٤١	البحت الثالث عن الحكم الشرعي في الاسلام والايمان الخ
٢٩٥	الفصل السابع في بيان ان الشافعية الاثن وقبل الاثن عيال على كتب المصنف	٢٥٤	فان قلت قد مال الاختيار الى أن الايمان حاصل دون العمل الخ
٢٩٥	الفصل الثامن في معرفة اصطلاح هذه الكتب	٢٥٦	مسئلة فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص الخ
٢٩٨	الفصل التاسع في ذكر اصحاب التخرير والوجوه الخ	٢٧٧	ولتختتم هذا الكتاب بفصول الخ
٢٩٩	الفصل العاشر في بعض اصطلاحات لفقهاثنا الحنمية	٢٧٨	التوع الاول من الفصول الثلاثة الخ
٣٠٢	خاتمة في ذكر سلسلة التفقه لاصحاب الشافعي رضى الله عنه	٢٧٨	فصل قد ألف تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في المسئلة الخ
٣٠٤	البسملة وخطبة المصنف	٢٨٢	النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ماله
٣٠٤	طهارة الظاهر على ثلاثة أقسام الخ	٢٨٢	تعلق بالايمان وفيه ثلاث مباحث المبحث الاول في بيان ما يتعلق بالايمان الخ
٣١٣	القسم الاول في طهارة الخبث الخ وقد ذكر المصنف ما في هذا القسم في ثلاثة أطراف	٢٨٢	المبحث الثاني في بيان الايمان مخلوق أو غير مخلوق
٣١٤	الطرف الاول في المزال الخ	٢٨٣	المبحث الثالث في بيان ان الايمان باق مع النوم والغفلة والانعقاد والموت
٣٢٢	الطرف الثاني في المزال به	٢٨٣	النوع الرابع من الفصول الثلاثة في بيان مسائل اعتقادية
٣٣٤	الطرف الثالث في كيفية الازالة	٢٨٤	فصل الحرام رزق فصل الدعاء الخ العبادة
٣٣٦	القسم الثاني في بيان طهارة الاحداث	٢٨٥	فصل الاموات ينتفعون الخ
٣٤٢	باب آداب قضاء الحاجة	٢٨٥	فصل كرهة أو حنيفة أن يقول الرجل أسألك بحق فلان الخ
٣٤٨	كيفية الاستنجاء	٢٨٥	فصل القرآن اسم للنظم والمعنى
٣٧٣	كيفية الوضوء فضيلة الوضوء	٢٨٦	فصل تصديق الكاهن كفر
٣٧٦	كيفية الغسل	٢٨٦	خاتمة الفصول ذكر فيها عقيدة مختصرة
٣٨٦	كيفية التيمم	٢٨٨	كتاب أسرار الطهارة
٣٩٥	القسم الثالث من النظافة التنظيف الخ	٢٨٨	مقدمة للشرح تشمل على فصول وخاتمة
٤٠١	وأما السنن فعشرة	٢٨٨	الفصل الاول في معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن يفتي
٤٢٠	فصل وفي اللحية عشر خصال مكروهة الخ	٢٨٩	الفصل الثاني الفقه في الدين هو الفقه للخمس الخ
	* (تمت) *		

